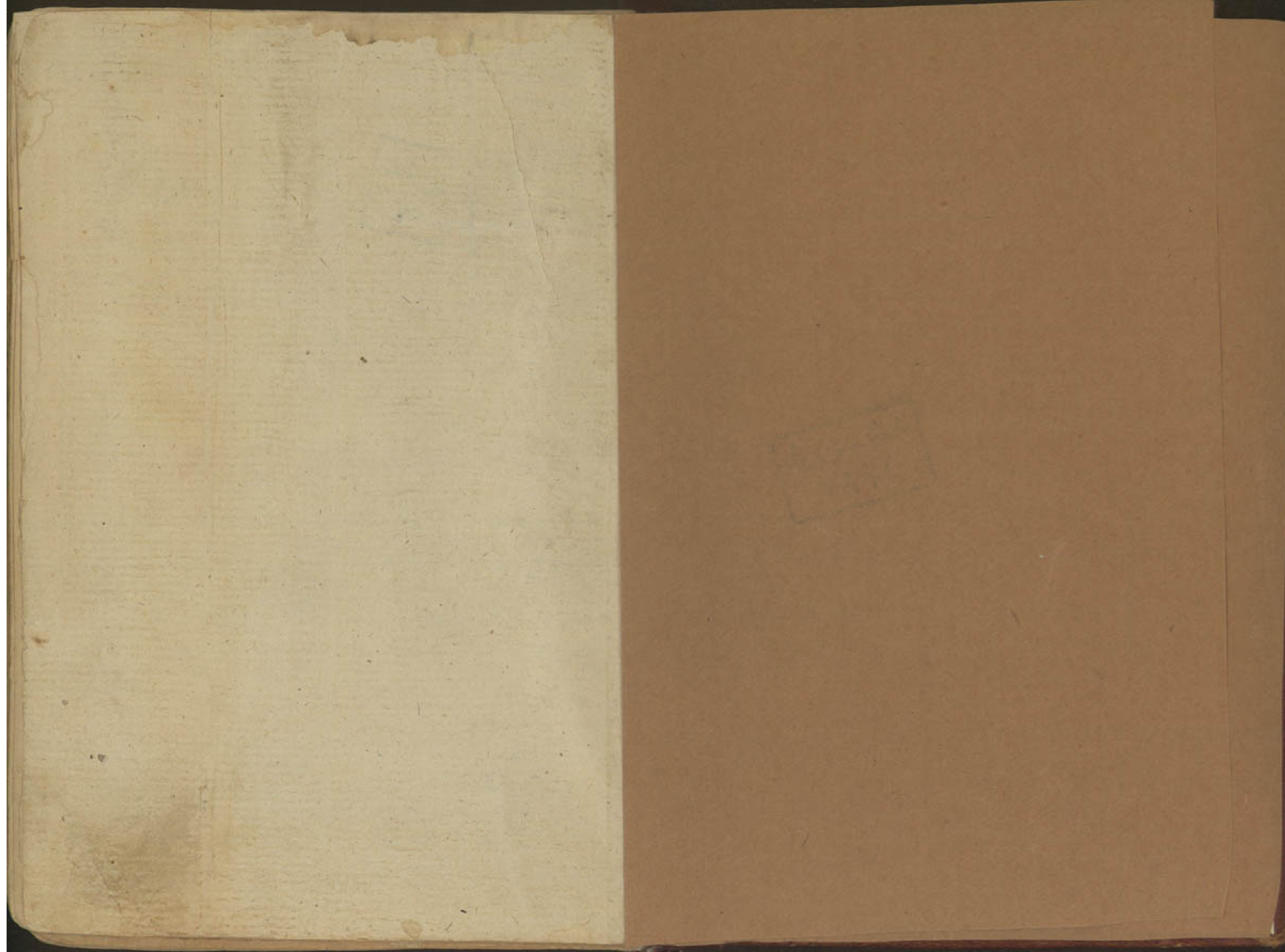


اذا اجمعنا الحادة والمنفرجة تكون المجموع مساويا للقائمتين ٣٢

للمثلث ... وتلك الزوايا للقائمتين ...

صادر بالبيع الصحيح الشرعي ...

مع تصور المثلث ... الزوايا ...

الحادة والمنفرجة للقائمتين ... للقائمتين

والمنفرجة والحادة ... مساويا للقائمتين

فيكون زواياه الثلث مساويا ...

للقائمتين ... للاربعة

اللازم ... المثلث ...

ان ... زواياه ... اللازم ...

اعلم ان كل قضية ... على ... الوضع ...

الصفات ... العنوان ... الوصف ...

بوصف المحمول ... تركيب ...

وجود المطلق ... التصور لان ... المتصور ...

وكل جزء المتصور ... فالوجود المطلق

... بالعلم فاضل ...

[illegible]

... ١٣٢٦







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الفياض الجود الوهاب الوجود القيوم المعبود الديموم المسجود والصلوة على محمد
المسعود بالمقام المحمود وعلى آله الركع السجود ما دام الشاهد والمشهود
اما بعد فيقول المفتقر الى الله الغني محمد البهشتي الاسفرايني نور الله قلبه بالكمال الحقيقي
لما كانت العوارف الحقة التي هي المعارف المتينة من العلوم الالهية والرسوم الكلامية اكمل الرغائب
الجلية واجل الغرائب الخفية لاشتمالها على تحقيق ذوات الموجودات باجناسها وانواعها
وتدقيق صفات مبدعها وكيفية ابداعها وكان كتاب تجريد الاعتقاد من تصانيف المولى
المعظم الاعلم المحقق المدقق افضل المتاخرين اكمل المتبحرين نصير الحق والدين محمد الطوسي
ثم المشهدي قدس الله سره فيها مع غاية صغر حجمه ونهاية قلة ضخمه جامعا لامهاتها ومهماتها
حاويا لفصوصها ونصوصها محيطا لمطالبها ومقاصدها مع خلاصة كنوز مخفية ونقاوة رموز
مطوية وعقيلة اسرار مكتومة وخليصة انوار محتومة من عنده لانه نور الله ضريحه قد قصد
هنا كله في الكتاب في كل الابواب بالنظر الثاقب والحدس الصائب معتنيا بتمهيد القواعد
العقلية وتشييد الاوابد العلمية الشرعية مجتهدا في تفريد الفوائد وتجريدها عن الزوائد وذلك
فضل من الله العزيز الحكيم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم لكن هذا الكتاب
الذي هو لب الالباب بسبب البيانات المعجزة في العبارات الموجزة الجارية مجرى الالغاز
في الالفاظ صار مما قيل فيه جل جنابه عن ان يكون شرعة لكل وارد من العلماء او يطلع عليه الا
واحد بعد واحد من الحكماء والجواد عنه فارة من غير واحد من العرفاء ولم يوجد له شرح
يحل الفاظه ويكشف الغازه ويجلو محاسن معانيه النائية ويعلو مبانيه من مباينه الآبية ويبين
معاقده المعقدة ويعين قواعده المنسقة والعيان لا يحتاج الى البيان التي الله سبحانه الى
العناية الازلية التي هي الكفاية الابدية لسانا لا اتانا لاكوسم من الاوهام ان اشرحه
واديا بحلة هذه الخصائل كاشفا النضرة تلك الشمائل منصفا بقدر الاستطاعة ملتزما قانون

الصناعة

الصناعة غير متعرض للمعتقد ولا متمسك بالمعتقد سالكا مسلك العدل والانصاف تاركا
مذهب البغي والاعتساف لان المفسر الشارح غير المغير الجارح والمعين الناصر غير المعين
القاصر واسميه تفريد الاعتقاد في شرح تجريد الاعتقاد واخدم به حضرة من شرفه الله باحياء
المعالم الدارسة والفضائل الطامسة وزينه بنفائس الحقائق العلمية ومحاسن الدقائق الحكمية
المولى المخدوم الاعظم صاحب السيف والقلم ولي الايادي والنعم اعلم الامراء في العالم مربي
اهل الفضل والحكم باني المجد الاشم ثاني البحر الخضم المؤيد من السماء المظفر على الاعداء ذي
العز القاهر والشرف الباهر لا يدرك الواصف المطري فضائله وان يك سابقا في كل ما وصفا
نظام الملة والدين ناصر الاسلام والمسلمين الامير الكبير الرضا شيخ محمد بن السعيد المغفور
العادل الكامل الامير المنصور ناصر الدولة والملة والدين امو قا البنجكي الاسفرايني اعز الله انصاره
من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر الان عوامض الاسرار النفسية الى
ذهنه الوقاد بينة ونتائج الافكار الاضافية الى طبيعته النقاد متينة فهو احق بان يكون هذا الكتاب
اولى وباهدائه احرى لانه من العلم الذي هو يعلو ولا يعلى ولا يماثله غيره وله المثل الاعلى فبقي
الايام المتكاثرة باسمه والاعوام المتطاولة برسمه ومن سعد بهذا سعد ابدا وتي خيرا كثيرا وفاز
فوزا عظيما ثم وفقني جل ذكره لهذا المطلب الراجح والمقصد الرابح لقضاية السابق وقدره اللاحق
والتدبير الموافق للتقدير المطابق بحوله وقوته وطوله ومنته فيه العصمة والهداية في البداية
والنهاية وله الحمد باطنا وظاهرا اولا وآخرا قال رحمه الله اما بعد حمد واجب الوجود
على نعمائه وهي مفتوحة النون ممدودة ما انعم به عليك والنعمى والنعيم مثله والصلوة على سيد
انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه لما كان تحريره مسائل الكلام باوجز الكلام وترتيبه اياها
على ابلغ النظام من لواحق سوابق نعمتها على احسن القوام وهذا من النعم العظام الفائضة
على نفسه الناطقة المؤيدة من المبداء الفياض بواسطة حضرة الرسالة لان هذا العلم لا يقتبس
الا من مشكوة النبوة ثم الولاية وكان شكر المنعم واجبا عقلا وشرعا كما يجيء تصدر كلامه
لحق نعمائه وقياما بمكافاته مراعيا براعة الاستهلال في هذا المقال حمد المنعم اولا وهو

٢

اظهار النعمة والثناء على معطيها والاقرار بوجودها ودعاء المنعم الثانى ومن عليه ثانيا بالوساطة
الخيرات الابدية والكمالات السرمدية هذا وان حمد الواجب المقيم لما عداه بافاضة الجود
عليه ودعاء السيد الذى هو صفوة لديه وكذا اكرم احبائه مما لا طريق الى القيام به و لا
سبيل الى الخروج عن عهدة واجبه لانه نعمة مستجدة فيقتضى الشكر عليها وهلم جرا فكيف
يقوم بحقه الحامد ولهذا قال عز من قايل وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فانى مجيب الى
ما سألت من تحرير مسائل الكلام اى الاحكام المقصودة بالذات منه وهو العلم الباحث عن
احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل به على قانون الاسلام وترتيبها على ابلغ النظام
مشيرا الى غرر فرايد الاعتقاد ونكت مسايل الاجتهاد هذا اشارة منه الى انه اما ذكر غرر الفرايد
التى هى خيار كبار الدرر المكنى بها عن المطالب الشريفة ونكت المسايل التى هى اللطايف المنقحة عن
الزوايد المعبر بها عن المقاصد النفيسة بالاشارة والتلويح دون الابانة والتصريح تشبها
فى هذا النوع من الايجاز والاختصار بالمتألهين من الانبياء والاولياء والحكماء الاخيار لان
اكثر كلماتهم التامات وخاصة فى الالهيات والنبوات وما يتصل بها من الاخرويات كانت
مبنية على الرموز والتعريضات لما فيهما من الاغراض والحكم البالغات مما قادنى الدليل اليه وقوى
اعتقادى عليه هذا اشارة منه الى انه لم يقلد احدا من الخلايق فى هذه المسايل لا حكيما ولا متكلما
ولا غيرهما فان عبارة البرهان الذى هو السلطان وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسأل
العصمة والسداد وهو الصواب والقصد من القول وان يجعله ذخر يوم المعاد ورتبته على
مقاصد ستة ا فى الامور الشاملة ب فى الجوهر والعرض ج فى اثبات الصانع وصفاته د فى النبوة
ه فى الامامة و فى المعاد وما يتعلق به لان البحث عن المعاد وما يتصل به يتوقف على النبوة والامامة
وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وآثاره وهو يتوقف على المحدث الذى هو الجوهر و
العرض وجميع ذلك يتوقف على الامور الشاملة المشتملة على مباديها وهذا هو الترتيب على
النظام لانه قدم ومنها ما هو متقدم طبعا المقصد الاول فى الامور العامة التى هى احوال الوجود
من حيث هو موجود وهو ما يعم اكثر الموجودات سواء يعم الجميع كالوجود او لا كالامكان والوجود

سئول

شمول للامور الشاملة فلا يكون من هذه الحيثية منها وان اخذ مطلقا او شاملا فهو من احوال
الموجود المقيد بالشمول ولا امتناع فى كونه شاملا او مشمولا باعتبارين وحكم ساير المشتقات
من الامور العامة كالممكن والواجب والمعين حكمه وفيه فصول ا فى معرفة الوجود والماهية
واحوالها الجاحلة وفى ادى الفصل الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين اى الثابت
عينه اى نفسه من حيث هو هو فقوله الثابت يشمل غير الوجود الثابت العين بواسطة من الماهية
الموجودة والمركب منها ومن الوجود اعنى الموجود لكونهما ثابتين وقوله العين يميز الوجود
عنهما اما الماهية فلانها ثابتة بالوجود لا انها فى حد ذاتها ثابتة واما الموجود فلان الثابت العين
جزؤه الغير المحمول عليه وهو الوجود لا هو عينه من حيث هو هو فيكون الماهية والموجود ثابتين
بالوجود فيكون هو ثابتا بنفسه لا بالغير والا لدار لان الغير انما يكون ثابتا به من الوجود هو
الثبوت فلا يكون ثابتا الا بنفسه ولا بغيره ح ان اريد به المصدر فهو من النسبة والوجود ليس
كذلك اصطلاحا والا فهو الثابت ولتوهم المصدرية الموهمة لذلك ابدل الثابت بالثبوت ح
الثابت كيف يكون اعم من الوجود والشى اعم منه ح لا مطلقا بل من الامور العامة التى هى احوال
الموجود من حيث هو موجود والثابت المشترك من الثابت بنفسه والثابت بغيره ليس منها
كالمفهوم والمعقول والمعين من الاعتباريات المحض العامة ح الثابت يرادف الموجود كما
سنعلم فيكون اخص من الوجود لا اعم ح الثابت العين يرادف الوجود لا الثابت المشترك وكيف
يكون اخص من الوجود ولم يصدق الوجود عليه بل لم يصدق احدهما على الآخر والمنفى العين اى
المنفى عينه فقوله المنفى يشمل غير العدم المنفى بواسطة العدم من الماهية المعدومة والمعدوم المركب
منهما وقوله العين يميزه عن الماهية لا انها فى نفسها غير منفية كما هى غير ثابتة وعن المعدوم لانه
منفى بالعدم لا بعينه من حيث هو هو فهما منفيان به فهو منفى بنفسه لما مر فى الوجود ولشائبة المصدرية
المنفى بالنفى او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى او تحديد الوجود بالذى يمكن ان يخبر عنه
وتحديد العدم نقيضه بما يمكن ان يخبر عنه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه فقوله يمكن اشارة الى ان الوجود

من حيث هو لا يلزم ان يخبر عنه بالفعل وقولنا لا مكن اشارة الى ان العدم من حيث هو يمتنع ان يخبر عنه
لانه لا يعلم قطعا او بغير ذلك اى او تحديد بمعانى غير المذكور وهو اشارة الى وجهين عرف الوجود
بهما فالاول ما يصير به الشئ فاعلا او منفعلا الثانى ما يحقق به الشئ فى الخارج او الذهن والى
وجهين عرف العدم بهما وهما مقابلا هذين الوجهين يشتمل على دور ظاهر اى تحديد الوجود
والعدم على ما ذكر يشتمل على دور ظاهر وهو توقف معرفة المعرّف على معرفة المعرَّف به بمرتبة واحدة
بيان ذلك فى الوجود هو ان تقدير الثابت وما يصير وما يحقق هو الذى ثبت والذى يصير
والذى يحقق والذى اسم مبهم لا يتم الا بصلة يجعل بواسطة صفة المعرفة فلا بد هنا من موصوف
وهو الوجود لا غير لان غيره لا يخلو من ان يكون هو معه فهو الموجود والماهية الموجودة
او لا يكون هو معه فهو اما نقيضه وهو العدم او ما معه نقيضه وهو المعدوم اذ لا واسطة بين
الوجود والعدم لما سيجئ وليس شئ منهما مما يحمل عليه بالمواطاة فضلا عن ان يكون هو هو
واذا كان الموصوف هو الوجود لزم توقف معرفة المعرف على معرفته لتوقف معرفة الكل على معرفة
الجزء ومعرفته تتوقف على معرفة الكل فلزم الدور وهو محال لامتناع توقف معرفة الشئ على معرفة نفسه
وبيان ذلك فى العدم هو ان تقدير المنفى هو الذى نفى والذى كذا او كذا وموصوف الذى
هو العدم فقط ولزم الدور وتبين مثل ما مر واذا اشتمل التعريفات على دور ظاهر غير خفى
لم يكن المراد منها تعريف الحقيقة وهو تعريف الشئ بما يكون معرفة علة لمعرفته بل المراد من هذه
التعريفات تعريف اللفظ وهو تعريف لفظ من حيث جهل دلالته على معنى بلفظ آخر من علم دلالته
عليه كتعريف العقار بالخمر وهذه التعريفات كذلك لان لفظ الوجود من حيث جهل دلالته
على المعنى المراد وان كان ذلك المعنى اعرف من غيره من حيث هو هو قد عرف بلفظ الثابت
العين من حيث علم دلالته عليه كما بيناه وكذا غيره من التعريفات وانما اختير تعريف اللفظ لامتناع
تعريف الحقيقة اذ لا شئ اعرف من الوجود لان العام اعرف من الخاص ولهذا يجب تقديمه عليه
فى التعريف ولا اعم من الوجود من الامور العامة لشموله جميع الموجودات فلا اعرف منه فيمتنع

تعريفه

تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشئ بنفسه وبما يساويه فى المعرفة وبالاخفى ش لم لا
يجوز ان يؤخذ من غير الشامل ما هو اعرف من الوجود فيعرّف به ج لا يمكن ذلك اذ لا بد
ان يساويه فى العموم حتى يعرفه فيكون من الشامل ضرورة لا من غيرها هف س قوله
تحديدهما ينافى بساطتهما لاحتياج الحد قد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وهو
لا يكون الا للمركب وقد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم كما هو فى هذا
الموضع وقد يكون للمركب والبسيط فلا ينافيه والاستدلال على كون الوجود بديهى التصور
بتوقف التصديق البديهى بالتنافى اى تنافى الوجود والعدم عليه اى على الوجود ضرورة توقف
التصديق على تصور طرفيه وما يتوقف عليه البديهى اولى بان يكون بديهيا فالوجود بديهى المفرد
وكذا العدم وبتوقف الشئ على نفسه ان عرف الوجود بالوجود او عدم تركب الوجود مع فرضه
ان عرف بالداخل فيه لان الداخل لا يكون هو الوجود لامتناع توقف الشئ على نفسه فهو غيره
وح لا بد وان يحصل هناك امر زايد والا لكان الوجود محض ما ليس بوجود والزايد هو
الوجود فالداخل لا يكون داخلا فيه فلزم عدم تركيبه مع فرض تركيبه او ابطال الرسم ان
عرف بالخارج عنه او بالمركب منه ومن الداخل لان الرسم لا يفيد الا بعد العلم بكون الامر الخارج
مساويا للمرسوم لامتناع التعريف بالاعم لانه لا يميز وبالاخص لانه اخفى وبالمباين لان نسبة احد
المتباينين الى الاخر كنسبته الى غيره فيكون معرفته سببا لمعرفة المباين دون غيره ترجيح بلا مرجح
والعلم بمساواته اياه يتوقف على العلم به وانه دور وبما عداه منفصلا وهو ممتنع لامتناع احاطة
الذهن على الامتناهى منفصلا واذا امتنع تعريفه بهذه الاقسام والتعريف منحصر فيها فلا يكون تصوره
كسبيا وهو متصور فيكون بديهيا اذ لا واسطة منهما باطل اى الاستدلال بالوجهين باطل
اما الاول فلان التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين
طرفيه الا على تصورهما فجاز ان يكون كل منهما او احدهما كسبيا مع انه سابق على البديهى
فما يتوقف عليه التصديق البديهى لا يلزم ان يكون بديهيا فضلا عن ان يكون اولى بالبداهة

لكن ادلة الا... بداهة تصور الو... باطلة

واما الثاني فلان الزايد الذي لابد منه ليس هو الزايد على المجموع الذي هو عين الوجود
والا لم يكن المجموع مجموعا بل هو الزايد على كل واحد من الاجزاء وهو المجموع فالداخل داخل
فيه لا في غيره وبهذا يظهر جواب ما قيل ان هذا الاستدلال يوجب ان لا يكون شي من الماهيات
مركبا ولا نم ان التعريف بالخارج متوقف على العلم بالمساواة بل متوقف على المساواة لجواز ان
يكون العلم بالمساوي مستلزما للعلم بالمساوي الاخر ان لم يعلم المساواة سابقا ش الخارج
المساوي لابد وان يستلزم تصوره تصور المرسوم حتى يفيد التعريف بروح لا يخ من ان
يكون متصورا اولا فان كان متصورا كان المرسوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن
متصورا امتنع التعريف ج مخبر ذاته متصورة لا غير والملزوم من تصورها تصور المرسوم بل لابد
مع ذلك من التاليف ش لم لا يجوز ان يكون المعرف المساوي الخارج لازما واحدا مساويا
حتى لا يحتاج الى التاليف ج اللازم الواحد وان كان مساويا لا يكون من حيث هو واحد منهما
لانه لا يدل على المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية
موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم بحيث لو صرح بها افتقرت لفظا آخر بازائها فكان
الدال الحقيقي شيئين لا شيئا واحدا وايضا لا نم ان امتناع التعريف بكونه متصورا على هذا
التقدير يوجب كونه بديهيا لجواز ان يكون متصورا بالفكر لا بالبديهة اللهم الا ان يراد بالبديهي
ما لا يتوقف على التعريف لما اشار الى تصور الوجود اشار الى كونه مشتركا معنويا بوجوه ثلثة
فاقول وتردد الذهن في خصوصية الوجود من انه وجود واجب او وجود ممكن حال الجزم
بمطلق الوجود كتردد في خصوصية وجود علة الممكن الموجود حال جزمنا بوجود علة لم اعم
من ان يكون واجبا او ممكنا لامتناع وجود المعلول دون وجود العلة تعطي شركة الوجود معنى
اذ لو لم يشترك معنى لم يثبت مطلق الوجود ممتنع الجزم به اعلم ان مطلق الوجود هو الوجود
المطلق بدون قيد الاطلاق لان الشي المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق ويمكن ان
يوخذ بشرط الاطلاق والاول مطلق الشي وقد يكون في العقل والخارج والثاني الشي المطلق



وهو موجود في العقل دون الخارج ب قوله واتحاد مفهوم نقيضه وهو العدم المشترك بين
الاعدام تعطي شركة الوجود معنى اذ لو لم يشترك معنى على هذا التقدير لكان في مقابلة العدم وجودات
كثيرة وبطل الحصر البديهي في قولنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما وما يقال لا نم اتحاد مفهوم
نقيضه فان عدم كل شي مخالف لعدم غيره ج لا مخالفة في الخارج بل في الذهن بواسطة الاضافة
الى الموضوعات كما سيجي ج قوله وقبوله القسمة الى الوجود الواجب والوجود الممكن تعطي
الشركة معنى ضرورة اشتراك مورد القسمة بين الاقسام ولا شك انا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود
ونظرنا الى مفهومه وجدنا الاشتراك فلا يكون الاشتراك لفظيا كما توهم الاشعري بل اشتراكه المعنوي
بديهي وما ذكروه في بيانه تنبيه لا برهان فيغاير اي فاذا اشترك الوجود بين الجميع فهو يغاير
الماهية اي يزيد عليها في التصور والا اي وان لم يزد عليها اتحدت الماهيات ان كان الوجود
نفسها او لم ينحصر اجزاؤها اي اجزاء الماهية ان كان الوجود داخلا فيها والتالي باطل بقسميه اما
الاول فلان الوجود اذا كان نفسها في التصور يكون نفسها في الخارج والا لكان جهلا لعدم
لعدم المطابقة فيكون معنى الوجود والماهية واحدا ولزم منه ان لا يوجد الكثرة مطلقا لعدم تعدد
الماهية الموجب لها وهذا بين البطلان واما الثاني فلان الوجود اذا دخل في الماهية من حيث
هي فلابد من امر اخر داخل فيها لتصور دخول الوجود وهو لا يكون عدما ولا معدوما ولا موجودا
اي مركبا من الوجود والماهية وهو ظاهر فيكون بالضرورة ماهية يدخل فيها الوجود فيها اذ
التقدير انه داخل في الماهية من حيث هي ولابد لها من امر آخر داخل فيه الوجود وهلم جرا الى غير
نهاية وذلك باطل لامتناع تحقق المركب من امور مترتبة غير متناهية لاستلزامه انتفاء البسيط
المستلزم لانتفاء المركب ثم استدل على كونه زايدا باربعة اوجه لا تتوقف على كونه مشتركا و
لهذا لم يعطفها على الوجه المتفرع عليه فا قوله ولانفكاكهما تعقلا لجواز ان نعقل الماهية وهي ما به
يجاب عن السوال بما هو كما يجي ولا نعقل الوجود وبالعكس وهو ظاهر لانا نعقل وجودا مطلقا
ونجهل خصوصية المادة وح لا يكون الوجود عين الماهية ولا داخلا فيها والا امتنع تعقلها دونه

ح قوله ولتحقق الامكان الذهني هو سلب ضرورة الوجود اما تحققه الذهني المطابق عند تصور معنى قولنا نسبة الوجود الى ماهية الانسان مثلا بالامكان فظاهر لتحقق ممكن الوجود بالضرورة واما انه موجب لزيادة الوجود على الماهية فاظهر اذ لو كان نفسها او داخلا فيها لكان ضروريا لها فكيف يتحقق السلب ح قوله وفائدة الحمل اى حمل الوجود على الماهية ولتحقق الحاجة الى الاستدلال على حمل الوجود على الماهية كما في قولنا ماهية الجن موجودة اما تحقق الامرين فظ من المثال واما انه موجب لزيادته فلانه لو كان نفسها لكان قولنا ماهية الجن موجودة بمنزلة قولنا ماهية ماهية والموجود موجود ولا شك في عدم فائدة هذا الحمل ولو كان داخلا فيها لما احتيج الى الاستدلال لعدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال ح قوله ولتحقق انتفاء التناقض وتركب الواجب الوجود على تقدير ان يكون الوجود زايدا على الماهية وعدم تحقق انتفاء الامرين على تقدير ان لا يكون زايدا عليها وذلك لانه لو كان نفسها لكان قولنا الماهية ليست بموجودة و الوجود ليس بماهية بمثابة قولنا الماهية ليست بماهية والوجود ليس بوجود وهذا تناقض ولو كان داخلا فيها من حيث التصور لكان داخلا في الواجب الوجود ايضا اذ لو كان في الواجب خارجا عن الماهية لكان زايدا عليها والتقدير بخلافه فيلزم تركب الواجب الوجود وهو مح واذا ثبت بالوجوه الخمسة ان الوجود زايد على الماهية ثبت المط وهو انه مغاير لها وذلك لان الزايد اخص من المغاير اذ الزايد هو الخارج والمغاير اعم من ان يكون خارجا او داخلا وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم ثم استشعر اعتراضا بان الوجود لو كان زايدا على الماهية لكانت في نفسها معدومة وهي قابلة للوجود عند العقل فلزم قيام الوجود بالمعدوم ولزم منه اجتماع النقيضين فاجاب بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها معدومة او موجودة فزيادته على تقدير قيامه بالماهية من حيث هي انما يكون في التصور لا في الخارج لان الماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم

ای بعض استدلال الخصم ... الوجود العينی ... زیادته علیها وقیامه ... التصور لا الخارج

اعتبار

الوجود زائد في الممكن والاتصاف به امر عقلي ١٢

اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن قيام الوجود بالماهية واتصافها بالوجود امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم واتصاف الجسم به فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى اجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها فعلم انه لا يلزم من التغاير الذهني التغاير الخارجي ولا امتناع في ان يطابق المختلفات الغير المطابقة شيء واحد وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا اى وان لم ينقسم اليهما بل كان خارجيا فقط كما ذهب اليه قوم بطلت القضية الحملية الحقيقية وهي التي اذا وجد صدق موضوعها على شيء في الخارج صدق عليه المحمول سواء كان صادقا في الخارج او لا والتالي باطل ضرورة صدق قولنا كل عنقاء حيوان اى كل ما لو وجد وصدق عليه انه عنقاء صدق عليه انه حيوان بل المعتبر عند المحقق هذه لا الخارجية التي يجب فيها ان يصدق الموضوع والمحمول على شيء وجد في الخارج كقولنا كل حيوان جسم اى كل ما صدق عليه الحيوان من الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم اما الملازمة فظاهرة لتوقف صدق الحقيقية على الوجود الذهني لانه اذا لم يكن وجود ذهني للشيء الذي ليس له وجود خارجي امتنع الحكم الايجابي عليه لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه في الجملة والموجود في الذهن انما هي الصورة المثلية وهي ماهيته لان ماهية الشيء هي ما يحصل في الذهن من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية المخالفة للشيء الموجود في الخارج الذي هي صورته في كثير من اللوازم منها انها مجردة والشيء غير مجرد ومنها ان الوجود زايد عليها وليس بزايد عليه ومنها انها لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية بخلاف الشيء ومنها انها كلية دونه مثال ذلك هي السماء المعقولة المجردة عن اللواحق فانها مخالفة للسماء الموجودة بعينه اللواحق في هذه اللوازم ولا يجوز ان يكون الموجود في الخارج بعينه حاصلا في الذهن والا لزم اجتماع الضدين في محل واحد عند حصول الحرارة والبرودة والاستدارة والاستقامة فيه ش كما لا يلزم ان يكون الموجود الخارجي بعينه حاصلا في الذهن لا يلزم ان يكون ماهيته حاصلة فيه لانا نعلم بالضرورة ان المعقول من السماء ليس بمساوي للسماء الموجودة في الخارج ج ان اريد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد فمسلم لان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء الموجودة المقارنة اياها وان اريد به ان مفهوم

فالوجود ليس موجودا في الخارج لان معنى الوجود الخارجي كون الماهية في الخارج لا كون الوجود فيه كما ان الوجود ليس كون الشيء لا الذي ... الوجود ... الجسم

الوجود ينقسم الى الذهني والخارجي

ت

جواب عن الاستدلال على نفي الوجود الذهني

دجى

السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة فهو باطل لان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء
الموجودة فضلا عن المساواة على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس عالم
لم تكن ماهية للسماء وانما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها لما استشعر
اعتراضا بان الوجود معنى يستند اليه حصول الماهية في الخارج فيكون هو امرا عينيا في الخارج فلا يكون هو
امرا ذهنيا قطعا فكيف ينقسم الى الذهني والخارجي اشار الى الجواب بقوله وليس الوجود معنى به تحصل
الماهية في العين اي الخارج بان يكون حصولها مستندا الى ذلك المعنى في الخارج بل الوجود هو الحصول
نفسه لان الماهية اذا حصلت فحصولها هو وجودها والحصول اعم من ان يكون ذهنيا او خارجيا
فينقسم اليهما والحق ان كل وجود فهو وجود عيني خارجي لان الذهن موجود خارجي فما وجد فيه فهو
من حيث انه موجود معين في عقل معين يكون موجودا عينيا وما ذكر من القسمة فهو بحسب ان الموجودات
منها ما يكون في العقل فقط ومنها ما يكون في الخارج ايضا فوجود القسم الاول يسمى بالوجود الذهني
والثاني بالوجود العيني وان كان كل منهما وجودا عينيا ولا تزايد فيه لان التزايد عليه ان كان
هو الوجود لزم تحصيل الحاصل واجتماع المثلين والا لزم اجتماع النقيضين ومع هذا لا يكون
التزايد فيه وكذا لا تناقص فيه لان المتناقص اما الوجود فكان انعداما لا تناقصا واما غيره فلم يكن
التناقص فيه هف س هذا يقتضي ان لا يقبل المقدار التزايد والتناقص ج المقدار قابل
للقسمة لذاته فلا يلزم من التناقص والتزايد محال ولا اشتداد في الوجود ولا ضعف ايضا لانهما انما
يكونان في الحال الذي يتبدل نوعيته في الآنات على المحل المتقوم دونه وامتنع تبدل الوجود على
شيء واحد متقوم دونه لان الشيء لا يتقوم في الخارج بدون الوجود لما عرفته وهو خير محض لم
يخالطه شر اذ الشر في نفسه عدم وجود او عدم كمال الوجود من حيث انه ذلك العدم غير لائق
او غير مؤثر عنده فالموجود ليس من حيث هو موجود بشر انما هو شر بالقياس الى الشيء العادم كماله
لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فلا احق بالخير المحض ممن هو نفس الوجود
فالخير المطلق هو الوجود المطلق ولا ضد له لان الضد عند الجمهور يقال لموجود مساو في القوة لموجود



آخر مانع له والوجود ليس كذلك لانه ليس بموجود وعند الخاص يقال لمشارك لآخر في الموضوع
معاقب غير مجامع والوجود لا موضوع له لان الموضوع ههنا هو المحل الذي يستغني عن الحال في قوامه
ويتقوم دونه والوجود لا يتحقق شيء دونه لانه يعرض جميع المعقولات ولا شيء من احد الضدين
يعارض لصاحبه وتقابله للعدم تقابل الايجاب والسلب ولا مثل للوجود لان المثل يقال لما
يشارك غيره في تمام الحقيقة وكذا الند والنظير ولا شك ان غيره لا يشاركه في تمام الحقيقة لان كل
معقول مغاير لمعقول الوجود فتحققت مخالفته للمعقولات يعني لساير المعقولات لان غيره اما
مثل له او مخالف له لان كل شيئين ان اشتركا في النوع فهما المثلان والا فالمتخالفان والاول
منتف لما مر فثبت الثاني ولا ينافيها اي لا ينافي الوجود المعقولات وان كان غيرها لان المنافي
للشيء لا يجامعه والوجود عين المعقولات في العين وعارض لها في الذهن فلا يتحقق التنافي س
العدم معقول ينافيه الوجود ج هو يجامعه ذهنا ولا امتناع في عروض احد المتقابلين للآخر اذا
اخذ لا باعتبار التقابل كما سيجيء ويساوق الوجود عينيا كان او ذهنيا الشيئية على معنى ان
كل موجود شيء وبالعكس فلا يتحقق الشيئية بدونه فلا يكون المعدوم ممكنا كان او ممتنعا شيئا والمنازع
القائل بتحقق الشيئية بدون الوجود الذاهب الى كون المعدوم الممكن شيئا كالمعتزلي مكابر
مترفع عن اعتقاد مقتضى عقله اذ العقل قاض بتساوقهما فتدبره وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع
اثبات القدرة على المعدوم الممكن وفاقا وهي حيثية للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات امر
ومع انتفاء الاتصاف اي اتصاف المعدوم بالوجود لما مر من ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي
وزيادته في التصور فقط وانما لا يتحقق بدونه لان تحققها بدونه يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وهو ما
ينافي احد الامرين من اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف الثابتين قطعا وذلك لان الشيء المعدوم
ان لم يثبت عليه القدرة فقد لزم عدم اثبات القدرة وان ثبتت فقد لزم عدم انتفاء الاتصاف
اذ القدرة عليه ح انما تكون بان يصدر عن العلة وجوده لتحقق ذاته ح فلزم اتصاف المعدوم بالوجود

لا مثل للوجود

الوجود مخالف لغيره من المعقولات مع عدم منافاته لها

الوجود ملازم للشيئية

وله توجيه آخر وهو وكيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة على الشيء المعدوم وانتفاء
اتصاف المعدوم بالوجود الثابت بين قطعا وذلك لان اثبات القدرة على هذا التقدير ينافي انتفاء الاتصاف
اذ القدرة ح انما تكون بان يصدر وجوده لتحقق ذاته فلزم الاتصاف وله توجيه ثالث
وهو وكيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء اتصاف الماهية بالوجود في الاعيان
يعني تحققها بدونه ينافي الامرين لان تاثير القدرة ح اما في الذات وهو باطل لانها ثابتة في العدم مستغنية
عن المؤثر واما في الوجود وهو حال غير مقدورة عندهم واما في اتصاف الذات بالوجود وهو محال
لانتفاء الاتصاف في الاعيان اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا
فلزم التسلسل وهو ح فالاتصاف اعتباري لا تاثير للقدرة فيه والامران ثابتان اما اثبات القدرة
فبالاتفاق واما انتفاء الاتصاف فبالبرهان فانتفى تحقق الشيئية بدون الوجود وهو المطلوب
كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود ومع انحصار الموجود في الذهني والخارجي مع عدم تعقل الزائد
عليهما وهو المعدوم الثابت الذي ذهب اليه المنازع لان ذلك الزائد الثابت اما ثابت في الذهن
فهو موجود ذهني واما ثابت في الخارج فهو موجود خارجي اذ لا نعني بالموجود الا الثابت في احدهما
وانما لا تحقق الشيئية بدون الوجود على هذا التقدير لان التحقق اما في الذهن او في الخارج وايا ما
كان فهو موجود لا معدوم ولما احتج المنازع على ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج بوجهين
ا ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز ثابت له وهو متفرع
على ثبوته في نفسه ب ان المعدوم الممكن امكانه ليس بمنفي والا فلا فرق بين قولنا لا امكان له و
امكانه لا فهو ثابت فيكون موصوفه كذلك ضرورة اشار الى جواب الاول بقوله ولو اقتضى التميز اي
تميز المعدوم عن غيره الثبوت عينا لزم منه محالات وهي ان يكون المعدوم الممتنع كشريك الباري
واجتماع النقيضين والضدين والخيالات الصرفة ثابتة في العين لتحقق التميز والى جواب
الثاني بقوله والامكان امر اعتباري يعرض لما وافقنا اي للامر الذي وافقنا المنازع على انتفائه في



في نفي شبوت المعدومات وان الثبوت هو الوجود

في نفي الحال

العين كالمركبات الخيالية واذا كان كذلك لا يكون ثابتا في العين وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف
النفي ولا واسطة بين الثبوت والنفي عند المنازع ايضا لانه وان جعل الثبوت اعم من الوجود وقسم
الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة بقوله المعلوم ان كان متحققا في نفسه سواء كان عاريا
عن صفة الوجود او لا فهو الثابت والا فهو المنفي والاول ان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم
وان كان فان استقل بالكائنية فهو الموجود وان لم يستقل فهو الحال لكن جعل الثبوت نقيضا للنفي
وجعل الموجود في مقابلة المعدوم والثابت في مقابلة المنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم وكما
انه لا واسطة بين الثابت والمنفي لا واسطة بين الموجود والمعدوم للترادف واطلاق الثابت على
الوجود لا ينافي الترادف لانه مجازي والواسطة عنده صفة قائمة بموجود ليست موجودة ولا
معدومة وسماها بالحال وقد علمت ان صفة الشيء اما ان تكون حاصلة له فهي موجودة والحصول
هو الوجود او لم تكن حاصلة فهي معدومة ولا مشاحة في الاسماء فان سميتا ثابتا فهو ما سميناه موجودا
وما سماه منفيا فهو معدوم فلا يكون المعدوم ثابتا ولا تثبت الواسطة احتج المنازع على الحال
بثلثة اوجه ا ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويتسلسل ولا
معدوم لانه لا يوصف بنقيضه ب ان الكلي الذي يشترك على الجزئيات الموجودة لا يكون موجودا في الخارج
لان ما وجد فيه يكون شخصا ولا يكون معدوما والا لم يكن مقوما للجزئيات الموجودة ج ان اللونية
المحمولة على انواعها لا تكون موجودة والا لزم قيام العرض بالعرض ولا تكون معدومة والا لزم
تركب الموجود من المعدوم اشار الى جواب الاول بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود
والمعدوم لاستحالة قسمة الشيء الى الموصوف به وبمنافيه ولهذا لا يصح ان يقال السواد اما اسود
او ابيض واذا لم ترد القسمة اليهما على الوجود فلا يكون احدهما ولا يلزم منه الواسطة اذ
الواسطة قسم من الثابت الذي هو قسم مما يرد عليه القسمة الى المنفي والثابت الذي هو احدهما اي الموجود والمعدوم
لما عرفت وليس كل ما لا يكون احدهما يكون واسطة والا لكان الثبوت والنفي واسطة بين
الثابت والمنفي لان واحدا منهما ليس احدهما وليس كذلك وفاقا ولارتفاع النقيضين

الوجود لا يرد عليه القسمة

السواد اما اسود او ابيض

السواد والسواد [illegible]

لانه نفسه فلا واسطة [illegible] الثابت الذي هو [illegible] فلا يكون ثابتا فلا يكون واسطة

اعني الثابت واللاثابت الذي هو المنفي عن الثبوت والنفي المطلقين جائز لانهما من هذه الحيثية
لا يتحققان في الخارج لان ما هو في الخارج متقيد قطعا والى جواب الثاني بقوله والكلي ثابت ذهنا
غير ثابت عينا اذ الكليات مطلقا غير معدومة عن الاذهان وليست موجودة في الاعيان
واذا كان معدوما في العين لم يلزم الواسطة والى جواب الثالث بقوله ويجوز قيام العرض
بالعرض كقيام السرعة والبطوء بالحركة فيكون اللونية موجودة ولا يلزم الواسطة هذا والحق
ان اللونية من الكليات التي عرف حكمها فاذا كان السواد مثلا معدوما كون لونيته معدومة
فانه اذا لم يكن السواد موجودا لم يتحقق لونيته واذا كان السواد موجودا حصلت لونيته
بان يكون عينه لا قائما به لما ستعرفه ونوقضوا اي مثبتوا الحال في وجوههم الثلثة نقضا اجماليا
بالحال نفسها لاستلزام الوجوه بعينها ان تكون الحال منفية لا ثابتة اما الاول فلان الحال ليست
ثابتة والا ساوت غيرها في ثبوتها عليها وتسلسل فتكون منفية واما الثاني فلان الحال قد في الثبوت ح
تحمل على جزئياتها فلا تكون ثابتة في الخارج والا تكون مشخصة واذا لم تكن ثابتة تكون منفية
واما الثالث فلان الحال محمولة على احوال هي اغيارها فلا تكون ثابتة والا لزم قيام العرض بالعرض
فتكون منفية والعذر اي وعذرهم عن النقض بعدم قبول التماثل والاختلاف اي بعدم قبول
الحال التماثل من الاحوال ومنها ومن غيرها وعدم قبولها الاختلاف اذ التماثل والاختلاف من
خواص الموجود وهي وان كانت ثابتة ليست بموجودة وح لا يلزم التسلسل لان الحال لا تساوي
ولا تماثل غيرها حتى يحتاج الى ثبوت آخر ويتسلسل ولا يلزم ان تكون ثابتة لان الحال الكلي لا تخالف
الجزئية في الثبوت العيني ولا يلزم قيام العرض بالعرض لان الحال لا تقبل الاختلاف حتى يكون احدهما
حالا والاخرى محلا والتزام التسلسل اي والعذر عن النقض الاول بالتزام هذا التسلسل لان
التسلسل في الثبوت تسلسل في امور غير موجودة وهو غير محال باطل اي العذر باطل لان كل
امرين اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا يكون فان كان فهما مثلان وان
لم يكن فهما مختلفان كما مر فالحال تقبل التماثل والاختلاف ضرورة والتزام هذا التسلسل يستلزم

ان

في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال

ان لا يتحقق ثابت اصلا لتوقفه على امور ثابتة غير متناهية فبطل اي اذا بطل كون المعدوم شيئا
وبطلت الواسطة بطل ما فرعوا اي القائلون بهما عليهما من تحقق الذوات الممكنة الغير المتناهية
باشخاصها في العدم قبل دخولها في الوجود ومن انتفاء تاثير المؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة
في العدم من غير سبب وتباينها اي ومن انتفاء تباين تلك الذوات لاشتراكها في الذاتية ومن
اختلافهم في اثبات صفة الجنس لتلك الذوات بان تكون متصفة بصفات الاجناس وهي ما يقع بها
الاختلاف والتماثل كالسوادية والبياضية من صفات اللونية وما يتبعها اي صفة الجنس في الوجود
كالحلول في المحل التابع للسوادية والبياضية فانه ذهب بعضهم الى ان تلك الذوات عارية عن
جميع الصفات ويصح على كل منها ما يصح على الاخرى والصفات انما تحصل لها حالة الوجود
وبعضهم الى اثبات الصفات لها لتميز بعضها عن بعض لتساويها في الذاتية ومن اختلافهم في
مغايرة التحيز الذي هو صفة الجنس للجوهرية التي هي صفة الجنس فانه ذهب بعضهم الى انهما صفة
واحدة لذات الجوهر اذ اتصافه باحدهما اتصافه بالآخر وبعضهم الى ان الجوهرية تغاير التحيز
وهي علة له بشرط الوجود ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ونفي اثبات صفة
للمعدوم بكونه معدوما فذهب الاكثر الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية
لو كانت صفة للذات لدامت بدوامها ولزم ان لا تدخل في الوجود ومن امكان وصفه اي وصف
امكان وصف المعدوم بالجسمية لكن الاكثر على ان الجوهر المعدوم لا يمكن ان يوصف بانه جسم
حالة العدم ومن وقوع الشك في اثبات الصانع للعالم بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة و
ذلك لان الذوات عندهم مستغنية عن المؤثر كما مر ويجوزون اتصاف المعدوم بالصفات
المذكورة فمن علم العالم صانعا عالما قادرا حيا امكن ان يشك في انه موجود ام لا ويحتاج في
ذلك الى دليل وبطل ما فرعوا على الواسطة من قسمة الحال الى المعلل اي الى حال يكون ثبوتها
للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو موجود
قائم بذات العالم وكذا القادرية وغيرها وغيره اي والى غير المعلل بمعنى الحال لا يكون ثبوتها

للشئ معقلا بمعنى موجود قايم بذلك الشئ كلونه السواد فانها ليست معقلا بمعنى قايم بذات السواد ومن تعليل الاختلاف اختلاف الذوات الممكنة المعدومة المتساوية في الذاتية بها اى بالاحوال التى يضاف اليها للامتياز وغير ذلك من التفريع مما لا فايدة تناط بذكره كقول بعضهم ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز موصوف بالمعانى حتى التزم رجلا معدوما على فرس بيده سيف وعلى راسه قلنسوة الى غير ذلك من المعانى ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق غير مقيد بماهيته فيقابله عدم مثله وهو عدم يوخذ على الاطلاق اما العدم فلانتفاء الواسطة واما المثل فلان العدم المقيد ليس رفعا للوجود المطلق ضرورة فالوجود الشامل للثبوت بنفسه والثبوت بالغير للغير يقابله العدم المتناول للنفى بنفسه والنفى بالغير عن الغير وقد يجتمعان اى الوجود والعدم المطلقان لا باعتبار التقابل لانهما بهذا الاعتبار متناقضان فكيف يجتمعان بل باعتبار ان العدم المطلق اذا تصور حتى يحكم عليه بالمقابلة للوجود المطلق يعرض له الوجود الذهنى ويلزم منه عروض الوجود المطلق لان عروض المقيد للشئ يستلزم عروض المطلق له ويعقلان معا ولا منافاة بهذا الاعتبار ايضا حتى يعقلهما معا اما اجتماعهما واجتماعهما ليس الا في العقل كما مر فاجتماعهما بعقلهما فكيف احد يحتاج اجتماعهما في العقل على الوجه المذكور لاستلزم تعقلهما بالفعل وبالعكس فلابد منهما وقد يوخذ الوجود مقيدا بماهيته كوجود الانسان فيقابله عدم مثله اى عدم مقيد بما قيد به الوجود كعدم الانسان وذلك بين ويفتقر العدم المقيد الى الموضوع وهو هنا محل لا يستغنى عن المقيد ولا يحصل فيه كافتقار ملكه يعنى الوجود المقيد اليه ليتحقق التقابل ويوخذ الموضوع شخصيا كزيد ونوعيا كالانسان وجنسيا كالحيوان فعدم زيد وعدم الانسان وعدم الحيوان انما يقابل وجود زيد ووجود الانسان ووجود الحيوان والجنس له بل هو بسيط اذ لا جزء له لا في الذهن ولا في الخارج لانه اما وجود او موجود اعتبر الوجود معه بالجزئية او بالعروض او عدم او معدوم اعتبر العدم معه بالجزئية او بالعروض او ماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة فان كان الاول او الثانى لزم تقدم الوجود على نفسه وان كان الثالث لزم ان يكون جزء







الوجود معروضا له ولزم منه ايضا تقدمه على نفسه لانها ما لم تعتبر مع جزءه اولا لم تكن الجزء موجودا وان كان الرابع او الخامس لزم تقوم الوجود بنقيضه وان كان السادس لزم ان يتقوم الوجود بما اتصف برفعه وان كان السابع لزم تقدم الشئ على نفسه لتقدم الجزء على الكل بالوجود بيس الاربعة تتقوم بالكثرة المتصفة بالفردية التى هى رفعها ج يجيء ان تقوم العدد بالوحدات التى فيه لا بالاعداد ولو سلم تقوم الاربعة بالكثرة مع فردية بها دفع لزوجية الاربعة الاخيها فلا فصل له تقومه لان الفصل جزء عقلى وقد تقرر انه لا جزء له اصلا ويتكثر الوجود بتكثر الموضوعات الشخصية والصنفية والنوعية والجنسية لا بتكثر الفصول المنفية والا لكان جزءا له وليس كذلك لانه ليس جزءا من شئ من الماهيات لما عرفت ولا من الوجودات الخاصة لانه اذا كان بسيطا كان كل وجود من حيث هو وجود بسيطا من حيث والمركب المخصص الخصوصية اعتبارى محض لا يقتضى كونه جنسا له وانه مقول عليها بالتشكيك المنافى لكونه جزءا لها كما سيجيء ويقال الوجود بالتشكيك على عوارضها اى عوارض الموضوعات يعنى افراده المقيدة بالموضوعات العارضة لها في الذهن لان المقول بالتشكيك هو الذى يقع على افراده لا على السواء والوجود كذلك لانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف واذا كان تكثر الوجود بتكثر الموضوعات ويقال على عوارضها بالتشكيك فليس هو جزءا من غيره مطلقا لا عقليا جنسا كان او فصلا ولا خارجيا اما من الموضوعات فظاهر مما تقدم واما من الوجودات فلان تكثره ليس بالفصول فلا يكون جنسا وظاهر انه ليس بفصل فلا يكون جزءا عقليا قطعا وليس جزءا خارجيا من الماهيات فضلا عن الوجودات لانه لا يزيد عليها في العين ولان الواقع بالتشكيك انما يكون الامتياز بين افراده بالكمال والنقص والشدة والضعف كالاشد بياضا والانقص لا بشئ زايد يحصل من ذلك الزايد ومنه مجموع محقق يكون هو جزءا له من الوجود جزء الموجود والمركب منه ومن الماهية ج انه عارض لها في الذهن فالمركب منهما اعتبارى محض والشيئية المحمول على العقد المشترك بين الوجود الذهنى والخارجى من المعقولات

الثالثة وهي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها
المعقولة وليست الشيئية متاصلة في الوجود كاعيان الموجودات اذ لم يوجد في الوجود
العيني ما يطابق الشيئية في الوجود انسان وفرس وشجر وغير ذلك واذا لم تكن الشيئية متاصلة في
الوجود فلا شيء مطلقا من غير خصوصية ثابت لان الشيء المطلق غير متاصل في الوجود بل هي
اي الشيئية تعرض لخصوصيات الماهيات لانها تابعة للمتخصصات من الماهيات في التعقل
فتحمل عليها غير متاصلة وقد تتمايز الاعدام بعضها عن بعض ولهذا اي ولتمايز الاعدام اسند
عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا يسند الى غير عدم العلة ونافى عدم الشرط وجود المشروط
ولا ينافيه عدم غيره وصحح عدم الضد كالسواد عن المحل وجود الضد الآخر كالبياض فيه بخلاف
باقي الاعدام فانها ليست كذلك فثبت ان الاعدام متمايزة ذهنا لان التمايز المطلق لا يستدعي الامتياز
القديم العدم قد يعرض لنفسه لانه اذا تصور العقل عدم عن الذهن عرض العدم للعدم ضرورة
فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على العدم العارض باعتبارين اما النوعية فباعتبار انه عدم العدم
وهو نوع من العدم واما التقابل فباعتبار انه سلب العدم المعروض ورفعه وعدم المعلول وان كان
مستلزما لعدم العلة في الخارج والا لزم المحذور لان عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج لما
سيجيء من انه اذا دفع المعلول كحركة المفتاح لا يرفع العلة كحركة اليد لاجل رفع المعلول بل لاجل رفع
علة العلة واذا رفعت العلة كحركة اليد المفتاح دفع المعلول كحركة المفتاح لاجل رفع العلة فعدم
العلة علة لعدم المعلول لا بالعكس وان جاز ان يكون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن اذا
كان اظهر من عدم العلة على انه اي عدم المعلول اذا استدل به على عدم العلة برهان اني وبالعكس
اي عدم العلة اذا استدل به على عدم المعلول برهان لمي وقد ذكر ان البرهان قياس يقيني مادة
وصورة والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير ويجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما
لا يعرف بعلته فليس بيقيني لان الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك فالحد
الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا لم يكن البرهان

في تمايز الاعدام

ليس علة لعدم العلة في الخارج

وسلما

برهانا عليه ذلك المطلوب ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون
اي الحد الاوسط
فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان ولا شك ان وجود الاكبر مطلقا
غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم المطلوب بالبرهان هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني والاوسط
يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كان حركة النار علة لوصولها الى هذه
الخشب مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لم واما عكسه فبرهان ان لان اللمية هي العلية والانية
هو الثبوت والاول يعطي علة الحكم على الاطلاق والثاني لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل
والاشياء المترتبة بعضها على بعض في العموم متصاعدة كالاجناس والخصوص متنازلة كالانواع وذلك
بان يصدق واحد من كل اثنين منها على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس وجودا ذهنيا كان او
خارجيا كالانسان والحيوان والجسم النامي والجسم والجوهر فان الحيوان من حيث العموم لا يوجد الا
في العقل ويتقدم وجوده على وجود الانسان في العقل بالطبع لان وجود الاخص فيه مستلزم لوجود الاعم
فيه اولا فوجود الانسان في العقل مترتب على وجود الحيوان فيه ووجوده على وجود الجسم النامي ووجوده
على وجود الجسم ووجوده على وجود الجوهر وفي الخارج يتاخر وجود الحيوان عن وجود الانسان لان الا
ما لم يوجد العقل لشيء بعينه وغيره وشيء بعضه وبعضا وبغيره هو هو بعينه لان ارتفاع الاشخاص في الانواع
الحسية اعني اعيان الموجودات مستلزم لارتفاع الاجناس وما يليها فيترتب في الخارج وجود الحيوان على
وجود الانسان ووجود الجسم النامي على وجود الحيوان ووجود الجسم على وجود الجسم النامي ووجود
الجوهر على وجود الجسم وتعاكس عدمها ذهنيا كان او خارجيا لان عدم الاعم اخص من عدم الاخص فيترتب في
العقل عدم الحيوان على عدم الانسان اذ لو كان الانسان فيه لكان الحيوان فيه وعدم الجسم النامي على
عدم الحيوان وعدم الجسم على عدم الجسم النامي وعدم الجوهر على عدم الجسم ويترتب في الخارج عدم الانسان
على عدم الحيوان لانه اذا لم يوجد حيوان لا يوجد انسان اصلا وعدم الحيوان على عدم الجسم النامي وعدمه على
عدم الجسم وعدمه على عدم الجوهر فثبت ان وجود الاخص مترتب على وجود الاعم في الذهن وبالعكس في الخارج
وان عدم الاعم مترتب على عدم الاخص في الذهن وبالعكس في الخارج وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتيا

عدم الاخص اعم من عدم الاعم

نسان

ج

في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغني

الى المؤثر كوجود المعلول المحتاج الى وجود العلة وعدم المعلول المحتاج الى عدم العلة والغنى كالوجود
الواجب وعدم الممتنع قسمة حقيقية وهى ما لا يجتمع القسمان فيها ولا يرتفعان وذلك لتحقق الانفصال الحقيقى
بين الاحتياج والغنى لكون كل منهما مساويا لنقيض الآخر واذا حمل الوجود على شى حملا ايجابيا او سلبيا
كقولنا الانسان موجود او ليس بموجود او جعل الوجود رابطة بها يربط المحمول بالموضوع فى الحمل الايجابى
او السلبى كقولنا الانسان يوجد كاتبا او ليس الانسان يوجد كاتبا ثبتت مواد يعنى المادة مثلا الحالة
التى للحيوان بالنسبة الى الانسان فى نفس الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب سواء تقول الانسان
يوجد حيوانا او تقول الانسان ليس يوجد حيوانا فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب و
السلب وهى التى يعبر عنها بالوجوب فى الحالتين ثلث لان المحمول نسبته الى الموضوع اما ان تكون ضرورية
الوجود اى البدين كونها فى نفس الامر كقولنا الانسان يوجد حيوانا او ليس او ضرورية اللاوجود
كقولنا الانسان يوجد حجرا او ليس او غير ضرورية الوجود والعدم كقولنا الانسان يوجد كاتبا او ليس
فى انفسها اى ثبتت مواد فى انفسها لان المادة هى نسبة المحمول الى الموضوع فى نفس الامر وجهات فى العقل
لان الجهة هى ما نفهم ونتصور من نسبة المحمول الى الموضوع وكون المواد جهات فى العقل لا يقتضى كون كل
الجهات فى العقل موادا والجهة هى ما نفهم من النسبة سواء تلفظ بها او لم تلفظ وسواء طابقت المادة او لم
تطابق دالة تلك الجهات على وثاقة الرابطة بين المحمول والموضوع وضعفها هى اى المواد التى هى جهات
فى العقل الوجوب والامتناع والامكان وهذه الثلثة تدل على النسب الثلث التى ذكرناها على
الترتيب والاولان يدلان على وثاقة الرابطة والثالث على ضعفها وكذا اى وكالوجود العدم حتى
اذا حمل العدم على مفهوم كقولنا العنقاء معدوم او جعل رابطة كقولنا الانسان يعدم عنه الحجر او
الحيوان او الكاتب ثبت من احد انفسها جهات فى العقل لما مر والوجوب باعتبار العدم يصير امتناعا
باعتبار الوجود وبالعكس والفرق بين المادة والجهة هو انا اذا وجدنا قضية هى مثلا كل ج لا يمتنع
ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منها ان نسبة ب الى ج هى النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب
والامكان الحقيقى على ما يجى ذكره وليست تلك النسبة فى نفس الامر شاملا للوجوب والامكان

بل

بل هى احديهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الامر التى هى المادة وبين ما نفهم و
نتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية الذى هو الجهة قيل لابد لنسبة المحمول الى الموضوع من كيفية
فى نفس الامر يسمى تلك الكيفية ان اعتبرت فى نفسها مادة وتسمى ان اعتبرت فى التعقل جهة وقد يتحدان
كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد يتغايران كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة
ضرورية لان كيفية نسبة الحيوان الى الانسان هى الوجوب واما الجهة فممكنة والبحث فى تعريفها
اى الوجوب والامتناع والامكان كالوجود كالبحث فى تعريف الوجود يعنى ان تعريف الوجوب بالاستحالة
العدم ثم تعريف الاستحالة بعدم امكان العدم وتعريف الامتناع بعدم امكان الوجود او بوجوب
العدم وتعريف الامكان بعدم وجوب الوجود والعدم وغير ذلك مشتمل على دور ظاهر لانه اخذ كل
واحد منها فى تعريف الآخر والمراد من تعريفها تعريف الفاظها لان العقلاء استحسنوا ذلك حتى صرحوا
بان البسائط القريبة من الطبع اذا عرفت بهذا التعريف كان انفع من التعريف الرسمى ومن هذا القبيل
تعريفها باقتضاء الوجود واقتضاء العدم واقتضاء عدم اقتضاء شى منهما وقد يوخذ الوجوب والامتناع
والامكان ذاتية اى باعتبار الذات لا باعتبار الغير فيكون القسمة اى قسمة المفهوم بحسب هذه الامور
الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية وذلك لان المفهوم اما ان يجب له الوجود لذاته او لا والثانى
اما ان يمتنع له الوجود لذاته او لا وقولنا اما ان يجب له الوجود او لا منفصلة حقيقية فيكون مانعة
من الجمع والخلو وكذا قولنا اما ان يمتنع له الوجود او لا فانحصر المفهوم اولا فى القسمين الواجب
ونقيضه والثانى وهو النقيض بالثانية فى القسمين الممتنع والممكن فيكون القسمة حقيقية لا يمكن اعلائها
لان الحقيقية يجب ان يوجد فيها مع الشى نقيضه او المساوى لنقيضه لان عين كل منها يستلزم نقيض
الآخر لامتناع الجمع ونقيض كل منها يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو وحينئذ يمتنع ان يصير احدهما الا
من الحقيقية لا تتركب الا من جزئين لانه اشترط الانفصال الحقيقى بين اى جزئين كانا فلو تركبت من
ثلثة اجزاء مثلا من ب وج ود لكان ب مستلزما لنقيض ج لامتناع الجمع ونقيض ج مستلزما
لد لامتناع الخلو فكان ب مستلزما لد فلم يكن بينهما انفصال حقيقى هف وهذه الحقيقية مركبة من

الذی

لا يمكن تعريف هذه الثلثة تعريفا حقيقيا نعم قد يذكر فى تعريفها الفاظ يراد بها ما يكون شارحا لها كالوجود بعينه

مركبة اجزاء فلا يكون على الحقيقة حقيقتين ح هذه الحقيقة انما تركب عن جزئين حملية ومنفصلة مانعة
الجمع اعمّ مقام حملية ح في قوتها فان قولنا اما ان يمتنع له الوجود او يمكن في قوة قولنا اما الا يجب
له الوجود فاصل الحقيقة اما ان يجب له الوجود او لا يجب ولهذا لا يقابل الحملية جزء المنفصلة الا
في المعنى الاعم منهما اعني انه لا يجب له الوجود ولا يقابل كل من الجزئين الحملية الا بمعنى انه يجب له الوجود
وقد يوخذ الاولان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير لا باعتبار الذات والقسمة مانعة الجمع
منهما كما باعتبار الذات لان الشيء اذا وجب بالغير يتحقق الغير فلا يكون ممتنعا بالغير وبالعكس لا مانعة
الخلو منهما لجواز ان يرتفعا وذلك اذا كان الامر واجبا لذاته او ممتنعا لذاته يمكن انقلابهما اى
انقلاب هذه القسمة لان واجب الوجود بالغير قد يعرض عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير
فينقلب احدهما الى الآخر ومانعة الخلو من الثلثة اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان
الذاتي في الممكنات اذ يمتنع خلو معقول ممكن عن احد الامور الثلثة لا مانعة الجمع لجواز الجمع بين
الامكان الذاتي وواحد الباقيين وقد يشترك الوجوب والامتناع بالذات وبالغير في اسم الضرورة
اذ كل منهما ضروري وان اختلفا بالسلب والايجاب فان الوجوب ضرورة الايجاب و
الامتناع ضرورة السلب فكل منهما يصدق على الآخر اى يصدق الوجوب على الامتناع ويصدق
الامتناع على الوجوب اذا تقابلا في المضاف اليه يعني بالمضاف اليه الوجود والعدم اللذين
يضاف الوجوب والامتناع اليهما فيصدق وجوب الوجود على امتناع العدم وبالعكس ويصدق
وجوب العدم على امتناع الوجود وبالعكس وقوله اذا تقابلا في المضاف اليه اشارة الى انهما
لو لم يتقابلا فيه لم يصدق احدهما على الآخر اذ لا يصدق وجوب الوجود على امتناع الوجود ووجوب
العدم على امتناع العدم وبالعكس وهو ظاهر وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد
الطرفين اى طرفي الوجود والعدم فسلب ضرورة الوجود امكان وكذا سلب ضرورة العدم فيعمّ
الامكان بهذا المعنى الضرورة الاخرى التي لا تقابله بمعنى الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود يعمّ
ضرورة العدم ومعنى سلب ضرورة العدم يعمّ ضرورة الوجود لان الثاني مستلزم للاول من غير



عكس وهو بين وقد يعمّ الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين معا لان سلب
ضرورة الوجود وكذا سلب ضرورة العدم اعم من سلب ضرورة الطرفين لما مر وانما قال الاخرى
لان الضرورة التي تقابل سلب الضرورة يناقضه فكيف يشملها اذ المستلزم ضرورة الوجود سلب ضرورة
العدم وضرورة العدم سلب ضرورة الوجود ويمتنع ان يعرض مفهوم ضروري الطرفين والا لزم
اجتماع ضرورة الوجود وسلب ضرورة الوجود وضرورة العدم وسلب ضرورة العدم فيه
وهو محال ثقة على ان الامكان العام حيث يشمل الوجوب لم يشمل الامتناع وبالعكس وذلك لانه
بمعنى سلب ضرورة الوجود شامل للامتناع وبمعنى سلب ضرورة العدم شامل للوجوب فهو بمعنى
واحد لا يشملهما كما توهمه قوم وقد يوخذ الامكان بالنسبة الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود
هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات الى ما في الماضي والحال ولا اشتراط في امكان
الوجود في الاستقبال العدم في الحال والا اجتمع النقيضان وهما الوجود والعدم في الحال و
التالي ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه اذا اشترط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال
اشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال لانه كما اخرجه الوجود الى الوجوب اخرجه
العدم الى الامتناع وكل ممكن الوجود فهو ممكن العدم بعينه فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال
وهو محال والثلثة اى الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لصدقها
على المعدوم فان المعدوم المستحيل يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود واذا صدقت الثلثة على المعدوم تكون اعتبارية غير متحققة في
الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود في الاعيان بس صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي
ان يكون معدوما فان الانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة موجود وباعتبار صدقه
على الافراد المعدومة معدوم ولم يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا يكون تلك
الطبيعة معدومة ح الانسان لا يصدق على افراده المعدومة بحسب التحقق انها ليست في الخارج
ولا بحسب التقدير لان معناه انها اذا وجدت صدق الانسان عليها لا انه صادق عليها حالة

بحث في الجايجه

لو كان الوجوب والامكان عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن لاستوائها وجدا اعتبار العقل اولم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شي وبهذا معنى قولهم امكانه لا ومعنى لا امكان له وحرابه لمنع عانه معنى قولنا امكانه لا انه وذلك الوصف الصادق على الموضوع

١٣

العدم فتصور كون الشي موجودا باعتبار صدقه على بعض افراده ومعدوما باعتبار صدقه على بعض آخر محال وهو غير مطابق لنفس لوم اصدق الانسان على افراده فلا يخلو من ان تصدق عليها اللاانسان اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يوجب ان تكون افراد الانسان لا انسانا ولزم منه اجتماع النقيضين واما الثاني فلانه يوجب ان لا يكون افراده انسانا ولا لا انسانا ولزم منه ارتفاع النقيضين ج اجتماع النقيضين وارتفاعهما عن المعدوم غير محال ولهذا جاز سلب المعدوم عن نفسه في القضية الخارجية واستحالة التسلسل اللازم لولم تكن اعتبارية لانها اذا كانت موجودة في العين كانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتمايزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بالوجود لا يخلو عن احد الثلثة ولزم التسلسل وهو مح ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في العين لزم امكان الواجب بالامكان الخاص والتالي باطل لامتناع الانقلاب بيان الشرطية هو ان الوجوب اذا كان ثبوتيا كان ممكنا لانه صفة للواجب محتاج اليه وكل ممكن فهو جايز الزوال لانه ليس ضروري الوجود بالذات فيجاذ زوال الوجوب عن الواجب فيكون بالذات ممكنا واجبا بالوجوب الممكن وهو باطل ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع بالامكان الخاص والتالي باطل لما مر بيان الملازمة هو ان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه وهو الممتنع فيكون ممكنا او كان واجبا فالمحال وهو الانقلاب قائم ولو كان الامكان الخاص ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن من الممكنات على امكانه والتالي باطل لانه يلزم الانقلاب اما الشرطية فلان الامكان الثبوتي يستدعي تقدم ثبوت موصوفه اعني الممكن ضرورة تقدم الموصوف على الصفة الوجودية بالوجود ثم احتجوا ايضا بان الامكان لو كان عدميا لم يبق فرق بين الامكان العدمي وعدم الامكان لعدم تمايز الاعدام لكنا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة فيكون ثبوتيا فاجاب بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي على تقدير ان يكون عدميا لا يستلزم ثبوته في العين بل ثبوته في الذهن كما مر وهو مطلوب الخصم هو الاول فلا يفيده الدليل وان كان مطلوبه الثاني فلا نزاع فيه الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان غير ثابت عند الخصم بل الثابت هو الفرق بين الامكان ونفي

عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما صدق العدم والامتناع فان بني على عدم تمايز الاعدام اجيب بان التمايز ضروري شايع متعاقد

الامكان فلفظ المنفي زايد ج على تقدير عدمية الامكان لا فرق من حيث المعنى بين الامكان والامكان المنفي والمنفي انما هو صفة موضحة له والفرق بين المفهوم ونفيه ضروري فلا فرق في ثبوت الفرق بين العبارتين والوجوب المطلق شامل للذاتي اي للوجوب الذاتي وهو المستند الى الذات من غير التفات الى غيرها وغيره اي الغير الذاتي وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول اذا لم ينظر الى وجود علته لم يكن واجبا بها وكذا اي وكالوجوب الامتناع المطلق شامل للامتناع الذاتي والامتناع الغيري وعموم الوجوب والامتناع عموم عارض ذهني لمعروض ذهني لا عموم جنس ومعروض ما بالغير منهما اي من الوجوب والامتناع ممكن لا الواجب ولا الممتنع بالذات لان الممكن اذا اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع بالغير والواجب بالذات وكذا الممتنع بالذات لا يعتوره الوجوب والامتناع بالغير ولا الممكن بالغير اصلا يعني لا يمكن ان يكون ممكن بالغير كما امكن ان يكون واجب وممتنع بالغير لما تقدم من امتناع الانقلاب في القسمة الحقيقية التي لا تنقلب وذلك لانه لو كان ممكن بالغير لكان بحسب حد ذاته واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ولزم انقلاب الواجب او الممتنع ممكنا لانه اذا طرأ عليه الامكان بالغير لم يبق واجبا ولا ممتنعا والا لم يطرأ عليه الامكان هف وعروض الامكان للماهية عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية و الى علتها يعني عروض الامكان للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير من الوجوب والامتناع يعني عند اعتبار الوجود بالنظر الى الماهية وعلتها يثبت الوجوب بالغير وعند اعتبار العدم بالنظر الى الماهية وعلتها يثبت الامتناع بالغير فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة واذا اخذت معدومة كانت ممتنعة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ولا منافاة بين الامكان والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا فيعرض له الامكان

في المواد المطلقة

في عروض الامكان للماهية من حيث هي هي

بالنظر الى ذاته وعرض له الوجوب او الامتناع بالنظر الى وجود علته او عدمها فلا منافاة بل المنافاة بين
الوجوب والامتناع الذاتي وبين الامكان الذاتي كما عرفته وكل ممكن العروض لشيء آخر كالاعراض والصفات
فهو ممكن ذاتي في نفسه لان امكان عروض الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا عكس لهذا الحكم اي
وكل ممكن ذاتي فهو ليس ممكن العروض لشيء آخر كالذوات الممكنة واذا لاحظ الذهن الممكن حال كونه
موجودا طلب العلة للممكن الموجود قطعا وان لم يتصور الذهن غيره اي غير الممكن الموجود لان الامكان
كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتياج الممكن الموجود الى العلة انما يكون من حيث هو ممكن فعلة
احتياج الممكن الى العلة هو الامكان لا غير وقد يتصور الذهن وجود الحادث فلا يطلبها اي العلة ما لم
يتصور امكانه فانه اذا لم يتصور امكانه ثم تصور انه غير واجب ثم يطلب العلة ثم الحدوث كيفية الوجود
لانه مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود تاخرا ذاتيا والوجود متاخر عن الايجاد والايجاد
متاخر عن احتياج الممكن الى الموجد والاحتياج متاخر عن علة الاحتياج فليس الحدوث علة لما تقدم
عليه وهو الاحتياج بمراتب والا لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال وعلم من هذا ان الحدوث
ليس شطر العلة ولا شرطها والحكم باحتياج الممكن يعني بامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح نعم عليه بالذاته
لان امتناع ترجحه بلا مرجح يستلزم احتياجه في الترجح الى المؤثر حكم ضروري لا يحتاج الى برهان فان من
تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث ذاته الا بمرجح وهذا قطعي لا شك
فيه الا انه لم يتصور الممكن على ما هو هو وقد مثل حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفتي
الميزان فانه كما يستحيل ترجح احدى الكفتين على الاخرى من غير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين
ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته اي ذات الممكن لان عروض الامكان عند عدم اعتبار
الوجود والعدم بالنظر الى الماهية لما مر فيكون عروضه عند عدم اعتبار اولوية الوجود او العدم اي الطرف
الاولى لان اعتبار اولوية الشيء متفرع على اعتبار ذلك الشيء فلا يتصور الاولوية بالنظر الى ذات الممكن
من حيث هي هي بالضرورة ولانه لو كان احد الطرفين اولى به لذاته فان امكن طريان الطرف الآخر لزم
الانقلاب وان امكن لا لسبب لزم الترجح بلا مرجح وبسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب

ليس علة الاحتياج الحدوث

الممكن محتاج الى المؤثر

نفي الاولوية الذاتية



سببا لان السبب يفيد الاولوية قطعا وان صار اولى به وتحقق لزم مرجوحية الطرف الاولى به لذاته
فزوال الغير ما هو بالذات وهو محال قد يترجح ما بالغير على ما بالذات كالحجر المرمي الى فوق فان ميله
القسري يترجح على ميله الطبيعي ج ما بالذات دائم بدوام الذات بالضرورة كالزوجية للاربعة والحجر لا
يقتضي الميل بالنظر الى ذاته والا لاقتضاه في حيزه الطبيعي والتالي باطل اذ ليس له فيه ميل البتة لانه انما يميل
اليه لا عنه ولا يكفي في وجود الممكن او عدمه الاولوية الخارجية وهي اولوية احد الطرفين بالنظر الى
وجود العلة او عدمها لان فرضها اي فرض اولوية احد الطرفين الخارجية لا يحيل الطرف الآخر المقابل
للطرف الاولى احالة ذاتية اذ لو احاله لزم انقلاب الممكن ممتنعا او واجبا وكذلك هو اذا لم يحل فلا بد
مع فرض الاولوية الخارجية من الانتهاء الى الوجوب اي وجوب صدور الممكن عن علته واذا وجب
فضلا عنها وجب الامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهو اي وجوب الصدور عن العلة وجوب
سابق على وجود الممكن سبقا ذاتيا لانه وجب اولا ثم وجد وبعده وجوب آخر اذا وجد لان كل
ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا لا يخلو عنه اي عن الوجوب اللاحق قضية فعلية لان ثبوت
المحمول للموضوع بالفعل يحققه بالضرورة هذا الوجوب ولهذا سمي بالوجوب بشرط المحمول فثبت ان
كل ممكن موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق والامكان لازم لماهية الممكن والا لجعل الماهية
الممكنة اوتمتنع بالذات والتالي باطل لامتناع الانقلاب بيان الملازمة هو انه لو لم يكن لازما لها لامكن
زواله عنها وح يبقى الماهية واجبة او ممتنعة ووجوب القضايا الفعليات وهو الوجوب اللاحق
يقارنه جواز العدم لانه لا يخرج الممكن عن الامكان الذاتي لانه الحقه بشرط لا مطلقا فلا ينافي الامكان
وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب
اي وجوب الفعليات الى الامكان الذاتي نسبة تمام الى نقص لان الوجوب كمال الوجود وقوته والامكان
نقصه وضعفه ولهذا اذا حصل الوجوب حصلت الماهية بالفعل بخلاف الامكان فان الماهية معه بالقوة
ما لم يحصل الوجوب والاستعداد الحاصل للماهية قبل وجودها باعتبار قرب الماهية من الوجود
وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي قابل للشدة والضعف فان استعداد النطفة مثلا للانسا

نفي الاولوية الخارجية وفي ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد

في ان الممكن الموجود محفوف بوجوبين وجوب سابق ولاحق

في الامكان الاستعدادي

اضعف وابعد من استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقرب من استعداد
النطفة لها وبعدم الاستعداد الحاصل للمركبات قبل وجودها فانه يزول عنها مع خروج الوجود من القوة
الى الفعل ويوجد الاستعداد للمركبات بعد ان لم يوجد كان وجد استعداد الانسانية للنطفة بعد
ان وجدت النطفة قوله للمركبات احتراز عن البسائط التى لا علاقة لها بشئ من الموضوع والمادة
فان امكانها ليس استعداديا اذ لا يختلف بالقرب والبعد والوجود والعدم بل هو لازم لذواتها عند
تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وهو اى الاستعداد المعبر بالامكان الاستعدادى
غير الامكان الذاتى لان الامكان الذاتى لازم وهذا غير لازم وقد عرفت الامرين وهذا الامكان فى مقابلة
الوجوب والامتناع مطلقا سواء كانا ذاتيين او بالغير والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او اخذ غير
مسبوق بالعدم سواء كان مسبوقا بالغير ام لا فقديم اى فهو وجود قديم الاول الاخص بالزمانى والثانى
الاعم بالزمان والا اى وان لم يوخذ غير مسبوق بالغير او العدم بل اخذ مسبوقا بالغير او مسبوقا
بالعدم فحادث اى فهو وجود حادث الاول الاعم بالذات والثانى الاخص بالزمان ويعلم منه
ان القدم هو كون الوجود غير مسبوق بالغير مطلقا او بالعدم وان الحدوث هو كون الوجود
مسبوقا بالغير مطلقا او بالعدم ولفظة او للتنبيه على ان القدم تفسير هو اعم منه تفسير آخر وكذا الحدوث
بالعكس وذكره عند القائلين بعدم تحقق الحدوث الذاتى بان العموم هو ان الحدوث ذاتى ان
كان الوجود مسبوقا بالغير سواء كان مسبوقا بالعدم اولا وزمانى ان كان مسبوقا بالعدم و
القدم فى مقابلة الحدوث فالقدم ايضا ذاتى وزمانى والحدوث الزمانى اخص من الذاتى على ان ما
كون وجوده مسبوقا بالعدم كون وجوده من الغير ضرورة ولا عكس فيكون القدم الذاتى اخص
من القدم الزمانى لما تقرر ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لما ذكر السبق فى القدم ذكر اقسامه
بقوله والسبق اى التقدم ومقابلاه وهما التاخر والمعية اما بالعلية اى بسبب علية شئ لوجود
شئ آخر كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم وتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومعية معلولى علة
واحدة او بالطبع اى بسبب طبع شئ لا بسبب وجود شئ يحتاج اليه فى تحققه كسبق الواحد على

فى القدم والحدوث

بحث التقدم

التقدم بالعلية

التقدم بالطبع

الكثر

---

الكثر وتاخر المشروط عن الشرط ومعية الجزئين لشئ واحد او الشرطين له وربما اطلق اسم بالذات
على القسمين او بالزمان اى بسبب الزمان كسبق الاب على الابن وتاخره عن الاب ومعية التوأمين
اى السبق بالعلة والطبع
والمتاخر بالعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد المتقدم
او بالرتبة اى بسبب الرتبة الحسية كسبق الامام على المأموم وتاخره عن الامام اذا ابتدئ
من الامام ومعية المأمومين فى صف او بسبب الرتبة العقلية كسبق الجنس على النوع وتاخره عن الجنس
اذا جعل المبدأ الاعم ومعية حصتى النوع من الجنس مع الفصل او بالشرف اى بسبب الشرف كسبق
العالم على المتعلم وتاخره عن العالم ومعية عالمين بعلم واحد على السواء والمتاخر بالزمان او الرتبة
او الشرف يمكن ان يصير على الفرض متقدما وهو ظاهر لان المقتضى لتاخره هو امر عارض غير لازم لذاته و
اما المتاخر بالعلولية او الطبع فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو ظاهر لان المقتضى لتاخره هو امر لازم
لذاته او بالذات اى بسبب الذات التى تقتضى تقدم بعض اجزائها على بعض وتاخرها ومعيتها
كالزمان الذى يقتضى التقدم والتاخر والمعية لذاته وصير الاشياء متقدمة ومتاخرة ومعا بسببه و
تحقق ذلك انه اذا فرض للزمان اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا العارض يعرض للاجزاء وتصير الاجزاء
بسببه متقدمة ومتاخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر
للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لاتى آخر فسبق الامس على اليوم وتاخر الغد عن اليوم ومعية اجزاء
اليوم الذى هو فى اليوم متصل واحد بالذات لا بالعلية والطبع والرتبة والشرف لتشابه اجزاء الزمان
وتساويها فى الحقيقة ولا بالزمان والا احتاج الزمان الى زمان آخر وتسلسل والحصر اى حصر السبق
ومقابليه فى الاقسام الستة حصر استقرائى لا برهانى لانه لم يردد بين النفى والاثبات على طريق
القسمة الحقيقية وانما اعاد الجار لعطف الاقسام للتصريح باستقلالها ولهذا لم يعده لعطف العقلية
على الحسية لانها غير مستقل بل هى مع الحسية نوعان من القسم الرتبى ومقول عليه اى مقول على كل واحد
من السبق والتاخر والمعية على الانواع الستة بالتشكيك لان معنى السبق والتاخر والمعية مشترك

التقدم بالزمان

لامع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد

التقدم بالرتبة

التقدم بالشرف

التقدم بالذات

التقدم مقول بالتشكيك

١٦

والمتقدم بالطبع م

بين انواعها لكن لا على السواء بل يختلف بالاقدمية والاولوية والاشدية فان المتقدم بالعلية يوجد
له التقدم قبل المتقدم بالطبع اولى بالتقدم من المتقدم بالزمان فان المقتضي لتقدمه هو امر لازم لذاته
واما المتقدم بالزمان فالمقتضي لتقدمه امر عارض غير لازم لذاته والمتقدم بالرتبة الحسية اشد
تقدما من المتقدم بالرتبة العقلية وقس على هذا التاخر والمعية وتحفظ الاضافة وهي هيئة تكون ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء
كانت الهيئتان متخالفتين كالتقدم والتاخر او متوافقتين كالمعية من الجانبين بين المضافين في انواعه
اي انواع كل واحد من السبق والتاخر والمعية وهي الانواع الستة المذكورة لكل واحد منها والمعنى
بانحفاظ الاضافة هو انحفاظ اضافة كل منهما الى صاحبه فان المتقدم هو متقدم المتاخر والمتاخر هو
متاخر المتقدم من كل نوع وكذا المعية لان وجوب الانعكاس من خواص الاضافة كما يجي انشاء الله تعالى
وقوله تحفظ الاضافة اشارة الى ان السبق والتاخر والمعية من مقولة الاضافة التي هي النسبة
المتكررة كالابوة لا من النسب التي هي غير الاضافة كالاين مثلا فان الاضافة لا تحفظ بين المضافين في انواعها
لانها وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شي آخر لكن ذلك الشي الآخر لا يكون معقولا بالقياس
الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة هي غير الاضافة التي تحفظ بين
المضافين وحيث وجد التفاوت في كل واحد من السبق والتاخر والمعية لكونه مقولا على ما تحته
بالتشكيك امتنع جنسيته لامتناع وقوع التفاوت في اجزاء الماهية واجزائها على الجزئيات بالتواطؤ
فاطلاق الانواع على الاقسام لغوي لا اصطلاحي والتقدم اما يحصل بعارض زماني للمتقدم ككونه
في زمان اول او بعارض مكاني ككونه اقرب مما هو مبدا بالوضع او بعارض غيرهما لازم كتقدم الجزء
على الكل لكونه محتاجا اليه وتقدم العلة على المعلول باعتبار التاثير ومفارق كتقدم العالم على المتعلم
باعتبار التكميل في الفضيلة والمقتضي للتقدم بالذات هو ذات المتقدم لا غير فلا يكون بعارض قطعا
س تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض باعتبار التجزية لان الزمان ليس له ماهية غير اتصال
الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر

قبل

قبل التجزية ج التقدم والتاخر لا يتوقفان على التجزية بل بمجرد تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة
الزمان يستلزم تصورهما كما مر وقس على هذا التاخر والمعية فانا اذا نظرنا الى الماهية من حيث هي
هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة ولا معا وانما يعرض لها التقدم والتاخر والمعية باعتبار امر
آخر خارج عنها او سوين والقدم والحدوث الحقيقيان اي الذاتيان وهما كون الوجود غير مسبوق
بالغير وكونه مسبوقا بالغير كما لا يعتبر فيهما الزمان والا اي لو اعتبر الزمان في القدم والحدوث
الحقيقيين تسلسل والتالي باطل بيان الملازمة هو انه اذا اعتبر فيهما الزمان فلا يخلو من ان يكون الزمان
المعتبر فيهما قديما او حادثا وعلى التقديرين يعتبر فيه الزمان اذ التقدير انه معتبر فيهما فينقل الكلام الى
الزمان المعتبر في قدم الزمان او حدوثه بانه قديم او حادث وهكذا الى غير النهاية ولزم التسلسل والقدم
والحدوث المجازيان يعتبر فيهما الزمان كما عرفته والحدوث الذاتي هو كون الوجود مسبوقا
بالغير او لا استحقاق لان الموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج
فالحالة التي له منفردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم فاذن وجوده مسبوق
اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي س الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا
يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق
الوجود لا بالعدم او باللاوجود ج الممكن بحسب العقل لا يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده
انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له اما بحسب
الخارج فانه اذا لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا وهذا معنى استحقاق العدم فيكون وجوده
عن الغير يكون مسبوقا به ضرورة وانما خص الحدوث الذاتي بالاثبات للاختلاف الواقع فيه
دون الحدوث الزماني والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ القدم هو الموجود في
الخارج الذي يحمله القدم باعتبار كونه غير مسبوق بالغير فالقدم في نفسه اعتبار عقلي
يتعلق بشي خارجي وليس في الخارج وهو القدم من حيث تعلقه بالشي الخارجي ومن حيث كونه قائما
بالعقل موجود في الخارج لكون العقل في الخارج وله بهذا الاعتبار قدم او حدوث يتحققه العقل

القدم والحدوث اعتباران عقليان

وكذلك الحادث بعينه فيهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي اذ لا يمكن للعقل
ان يعتبرهما من حيث هما موجودان لحقيهما القدم والحدوث الى لا نهاية فينقطع بانقطاع الاعتبار
الذهني ولا تسلسل وتصدق المنفصلة الحقيقية منهما اي من القدم والحدوث الحقيقيين في الموجود
لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره اولا والاول الحادث والثاني قديم فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
والا لزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وتصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والغيري في الموجود
لانه لا يخلو من ان يكون مستغنيا عن الغير اولا والاول واجب لذاته والثاني واجب لغيره فهما لا
يجتمعان ولا يرتفعان وتصدق الحقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع الغيري مثل ما مر ويستحيل
صدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر ممكن لذاته و
كل ممكن لذاته يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي عليه فكل مركب يستحيل صدق الوجوب الذاتي عليه
ولا يكون الذاتي اي الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره بحيث يحصل منه ومن غيره حقيقة محصلة
لان كونه جزءا لذلك الغير اما صفة كمال اولا فان لم يكن وجب نفيه عن الواجب لذاته وان كان كان الواجب
مستكملا بغيره وهو محال ولا يزيد وجوده اي وجود الواجب بالوجوب الذاتي عليه ونسبته اي ولا يزيد
نسبة الوجود ونعني به الوجوب الذاتي عليه اي على الواجب بالوجوب الذاتي والا اي لو كان الوجود
او الوجوب زايدا عليه لكان الواجب لذاته ممكنا والتالي باطل لامتناع الانقلاب بيان الملازمة هو انه
لو كان الوجود او الوجوب زايدا عليه لكان عارضا له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته لانا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بتقدمها بالوجود والوجوب والشيء لا يكون مشروطا بنفسه فاذن يكون
وجوده ووجوبه من غيره وكل ما يكون كذلك فهو ممكن فالواجب لذاته ممكن واذا لم يكن شيء منهما زايدا
عليه وامتنع ان يكون داخلا فيه لامتناع تركب الواجب لذاته فهو نفس حقيقته ثم استشعر اعتراضا
بان ماهية الواجب لذاته غير معلومة للبشر والوجود معلوم اولي التصور ينتج من الثاني ان ماهية
الواجب غير الوجود اشار الى جوابه بقوله والوجود المعلوم هو الوجود المشترك الذي لا يوجد
الا في العقل المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات اما الوجود الخاص به فلا يكون



(في الحاشية: والحدوث)

(في الحاشية: في خواص الواجب وهذه امور)
(في الحاشية: الخاصة الاولى ان الواجب لذاته يستحيل ان يكون واجبا لغيره)
(في الحاشية: الواجب بسيط وهذه خاصة ثانية)
(في الحاشية: الواجب ليس جزءا من غيره وهذه خاصة ثالثة)
(في الحاشية: وجود الواجب وجوب نفس حقيقته)
(في الحاشية: في ان ليس زائدا على ذاته الوجود في الواجب)



متولا بالتشكيك لانه لا يقال على غيره اصلا ولا يكون معلوما مثل ماهيته فالحقيقة التي لا يدركها
العقول هي وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبدا الاول لجميع الموجودات
فيكون حقيقته غير معلومة وكون الوجود معلوما يستدعي مغايرة حقيقته للوجود المطلق المدرك لا
لوجوده الخاص ثم استشعر اعتراضا بان طبيعة الوجود ان اقتضت العروض كان وجود الواجب
عارضا وان اقتضت اللاعروض كان وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها وان لم تقتض شيئا منهما
كان العروض واللاعروض معللا خارجا عن طبيعة الوجود فيكون تجرد الواجب محتاجا الى علة فاجاب
بقوله وليس الوجود طبيعة نوعية على ما سلف من انه مقول على افراده بالتشكيك لان الطبيعة النوعية
تكون في الافراد على السوية وتقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك فجاز اختلاف جزئياته في العروض
وعدمه اي عدم العروض واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس
تقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وذلك لاختلاف ملزومات النور ثم استشعر اعتراضا
آخر بان الماهية قد تكون علة لصفتها كالكثرة للفردية وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اعتبار انها موجودة
لانها لو اقترنت بها لم تكن وحدها علة بل هي مع الوجود والمراد من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة
من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة فيجوز ان يكون ماهية الواجب لذاته علة لوجوده
فاجاب بقوله وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول لان عدم اعتبار الوجود مع الماهية
عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال
فضلا عن ان تكون موثرة فاذن لا تتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا انفكاك حالة التاثير عنه هذا
هذا اذا كان التقدم خارجيا كالزماني اما التقدم بالعلية فهو في الذهن لا في الخارج ج انا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بوجودها سابقا بالضرورة انما يكون بالنسبة الى التقدم الفاعل لا العلي ج التقدم
العلي ههنا هو التقدم الفاعلي لا سائر العلل للوجود خصوصا للوجود الواجبي والنقض بالقابل
للوجود بان يقال كما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة عليه بالوجود كذلك تكون فاعلة
له من غير تقدم بالوجود ظاهر البطلان لان هذا النقض مبني على تصور ان للماهية ثبوتا دون وجودها

(في الحاشية: الوجود ليس طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده بل متولا بالتشكيك)

ثم ان الوجود يحمل عليها وموضوعا لها باسلان كون الماهية موجودة او الماهية المجردة عن الوجود الا
في العقل لا موضوعا للماهية انما تكون قابلا للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلا
لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط والوجود المشترك المقول بالتشكيك على موضوعات
يتكثر بها من المحمولات العقلية وهي محمولات مطلقة مقولة على موضوعات هي مجال لا تستغني هي
عنها في تقيدها ولا يحصل فيها الا امتناع استغنائه عن المحل لما عرفت من انه قائم بالماهية من حيث هي
هي وعارض لها وحصوله فيها والامتناع حصول الوجود في المحل بحسب الخارج لما عرفت من ان زيادته
في التصور فقط واتصاف الماهية به امر عقلي واذا امتنع استغناؤه عن المحل بحسب الذهن وامتنع حصوله
فيه بحسب الخارج كان من المحمولات العقلية ضرورة وهو اي الوجود المقول بالتشكيك من المعقولات
الثانية التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات فوجود الوجود من المحمولات العقلية
لا من المعقولات الثانية وكون الشيء موضوعا او محمولا بالعكس والوجود منهما جميعا فبينهما عموم من
وجه وكذا العدم المقول على العدميات والمعدومات من المعقولات الثانية التي لم توجد في الخارج
صورة تطابقها اذ ليس في العين ماهية هي العدم وكذا جهاتها اي جهات الوجود والعدم وهي الوجوب
والامتناع والامكان من المعقولات الثانية وذلك لان امكانات الموجودات الممكنة في اعيانها امور
لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع
الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في
الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وكذا الماهية
من المعقولات الثانية لان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء بنفسه دون عوارضه الخارجة
عنه وما يصدق عليه الماهية كالانسان من المعقولات الاولى والماهية مستندة اليه من حيث العقل وكذا
الكلية والجزئية من المعقولات الثانية لان ما يحصل في العقل من المعاني ان منع نفس تصوره من وقوع الشركة
فيه فهو جزئي كهذا الانسان وان لم يمنع فهو كلي كالانسان فالكلية والجزئية انما تصدقان عليه باعتبار
العقل وليس في الخارج موجود هو الكلية والجزئية وكذا الذاتية والعرضية من المعقولات الثانية لان

الذاتي قد يطلق على الكلي الذي يكون جزءا لماهية الشيء وعلى المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء او يمتنع رفعه
عن ماهية الشيء او يجب اثباته للماهية فيقال له محمول ذاتي ويقابله المحمول العرضي وقد يطلق الذاتي على المحمول اذا
كان الموضوع مستحقا للموضوعية للمحمول او كان المحمول اعم من الموضوع او كان المحمول حاصلا للموضوع بالذات
او مقتضى طبعه او كان المحمول دائم الثبوت للموضوع او كان حاصلا للموضوع بلا واسطة او كان مقوما للموضوع
او كان لاحقا للموضوع لا لامر اعم او اخص فيقال له محمول ذاتي ويقابله محمول عرضي وكل محمول فهو كلي لان الجزئي
الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره والا لكان تشخصه حاصلا له ايضا لاستلزام حصول الكل
للشيء حصول الجزء له فلا يتميز الجزئي به عن كل ما عداه فلا يكون الجزئي جزئيا ولا التشخص تشخصا هف
وقد عرفت ان الكلي من المعقولات الثانية وكون الشيء محمولا على شيء امر عقلي من المعقولات الثانية ويجيء
تحقيقه وكذا الجنسية والفصلية والنوعية من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية لانها من الكليات التي لا
يوجد في الخارج شيء يطابقها وسيجيء تحقيق هذه الثلثة وللعقل ان يعتبر النقيضين كالسلب والايجاب معا
وذلك لانه تصور النقيضين بينهما ولا يمكن تصوره الا بعد تصورهما لتوقف تصور النسبة بينهما على تصورهما
ويحكم بينهما بالتناقض بان يحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا استحالة فيه اي في اعتبارهما والحكم بينهما بالتناقض
لان ذلك لا يستلزم اجتماعهما في الخارج لان الاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صور اشياء في الخارج
حتى يلزم المحال بل توجد فيه على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج
من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها باعتبار اخر وللعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء
الخارجية حتى يتصور عدم نفسه وذلك لانه يمكن ان يتصور العدم ويمكن ان يضيفه الى جميع الماهيات فيمكن
ان يضيفه الى نفسه فيتصور العقل عدم نفسه وان يتصور عدم العدم وانما يحصل تصور عدم العدم بان يتمثل
العدم في الذهن وذلك بان يحصل له فيه صورة معقولة متميزة عن صورة الوجود ثم يرفع اي يرفع العقل
العدم المتمثل في الذهن فان رفعه يستلزم تمثل رفعه في الذهن ضرورة وهذا معنى تصور عدم العدم وانما
يمثل له بالتمثل اذ قد يطلق على الوجود ايضا وهو اي عدم العدم ثابت باعتبار اي باعتبار انه متصور
لان كل متصور ثابت في الذهن قسيم للثابت باعتبار اخر اي باعتبار انه سلب ورفع لان كل ما هو كذلك



الوجود من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية

الماهية من المعقولات الثانية

طاة

في تصور العدم

عدم العدم ثابت باعتبار

حواز الشبهة المجهولة المجهول المطلق

فهو غير ثابت من حيث هو كذلك لانه مقابل له ولا يصح الحكم عليه اى على عدم العدم من حيث هو ليس بثابت للايجاب ولا نفيا لان الحكم يقتضى الثبوت الذهنى قطعا ثم استشعر اعتراضا بان قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فتناقض فاشار الى جوابه بقوله ولا تناقض ههنا لان صحة الحكم باعتبار انه ثابت فى العقل لا من حيث انه ليس بثابت اصلا ويمكن ان يكون الضمير فى وهو وعليه عائدا الى العدم وتوجيهه ظاهر مما مر ولهذا اى ولاجل انه لا تناقض ههنا نقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه وقسمته اليهما تستدعى تصورهما فما ليس بثابت فى الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور لكنه ليس بثابت فيه من حيث انه سلب لما هو فيه فلا تناقض وفى بعض النسخ والا تناقض اى ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت والا لزم التناقض لانه من حيث صح عليه الحكم ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت صح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه فهو ثابت فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فلزم التناقض فعلى هذا قوله ولهذا متعلق بقوله والعقل يحكم بينهما اى ولهذا نحكم بين الثابت فى الذهن وغير الثابت فيه بالتمايز والحكم بالتمايز بينهما يتوقف على تصورهما فما ليس بثابت فى الذهن يكون ثابتا فيه لكنه غير ثابت فيه من حيث انه سلب لما هو فى الذهن ثم استشعر اعتراضا بان الحكم بالتمايز بينهما لا يتوقف على ثبوت غير الثابت فى الذهن والا لكان لغير الثابت هوية مغايرة لهوية الثابت ومحال ان يكون لغير الثابت هوية اذ لا هوية للعدم فاجاب بقوله وسواء الحكم بالتمايز لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية مع ثبوتها فى الذهن فلا يلزم ان يكون لغير الثابت هوية ولو فرض له اى لغير الثابت هوية مغايرة لهوية الثابت لكان حكمهما اى حكم الهوية المفروضة لغير الثابت حكم الثابت من حيث هى هوية فغير الثابت فى الذهن باعتبار الهوية العقلية داخل فى الثابت باعتبار الهوية الذاتية مقابل للثابت ولا امتناع فى كون الشئ قسما من الشئ و قسيما له باعتبارين اذا كان من الامور العقلية واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها من الامور الخارجية كقولنا الانسان حيوان بمعنى ان ما هو انسان فى الخارج فهو حيوان فى الخارج وجب التطابق بين حكم الذهن وما هو خارج عن الذهن فى صحته اى صحة الحكم اذ لو لم يوجد التطابق بينهما لم يكن الحكم صحيحا صادقا وهو ظاهر والا اى وان لم يحكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها بل حكم على الامور الخارجية بالامور الذهنية كقولنا الانسان ممكن وعكس هذا ظاهر البطلان



فلا تناقض

او حكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع وقولنا النوع كلى فلا يجب التطابق بين حكم الذهن وما فى الخارج لان الاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل على انها صورة فى الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له ويكون صحيحه اى صحيح الحكم بالامور الذهنية على الامور الخارجية او الذهنية باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر اى للحكم الحاصل لها فى نفس الامر يعنى العقل الفعال وروح القدس الذى اذا اتصلنا به ايدنا وكتب فى قلوبنا العلوم وعلى حسب الاستعداد القريب والبعيد والافكار تستعد النفس للاتصال به والقبول عنه واستدل على وجوده بان ادراك الشئ هو وجود صورته فى المدرك والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدمها لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى وقت شاء فههنا شئ غير المدرك بالذات حافظ للمدرك تكون الصورة العقلية حالة الذهول موجودة فيه بالفعل اذا وقع بين المدرك وبينه اتصال ما ارتسم فيه الصورة الخاصة باستعداد الخاص واذا اعرض عنه الى جانب الحس والى صورة اخرى انمحى النقش الذى كان اولا كمرآة اقبلت فقبلت واعرضت فتخلت وهذا يستلزم لانتقاشه بالصور الكاذبة لتحقق ذهول النفس عنها واستعادتها ج انما ترتسم فيها بعض الصور دون بعض لاحكام خاصة هى علل الاستعدادات الخاصة الحاصلة من الادراكات الجزوية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلى فظهور الصور فيها انما يكون بحسبها كما فى المرآة اذ الصورة المستديرة الكبيرة الساكنة مثلا فى المرآة المستطيلة الصغيرة المتحركة انما تظهر مستطيلة صغيرة متحركة بحكم المشاهدة هكذا ينبغى ان تتصور الحال فى الصور العقلية المتكافية لئلا يتوهم ارتسامها بها وكما ان صحيح الحكم بهذا الاعتبار ليس باعتبار مطابقته لما فى الخارج كذلك ليس باعتبار مطابقته لما فى الذهن من الصور لامكان تصور الكواذب فانه قد يتصور كون الانسان والجماد انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما فى الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم ويعلم من هذا ان الحكم على الحاصل فى الذهن قد يكون بحيث يجب مطابقته لما فى الخارج و قد يكون بحيث لا يجب وذلك لان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة للانسان والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا ارتفع

في تحقيق حمل الوجود والعدم على الماهيات

الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارجي بل حكم على الذهني وحده ثم الوجود والعدم قد يحملان على جزئيتهما اعني الوجودات والعدمات
بالمواطاة وعلى الماهيات بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود وشريك البارى معدوم وقد يربطانها
المحمولات كقولنا الانسان يوجد له الكتابة الانسان معدوم عنه الكتابة فالمحمول هيهنا هو الكتابة و[illegible]
والعدم رابطتان احديهما رابطة الثبوت والوصل والاخرى رابطة السلب والفصل والحمل بالمواطاة
يستدعي اتحاد الطرفين اى الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه آخر لانهما لو اتحدا من كل
الوجوه لكان الحمل هذرا ولما صح الحمل الا في الالفاظ المترادفة وهو باطل ولو تغايرا من كل الوجوه لما
صح ان يقال احدهما هو الآخر فقولنا المثلث شكل ليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل و
لكن معناه ان الشي الذي يقال له مثلث [illegible] يقال له شكل وجهة الاتحاد قد يكون احدهما اى
الموضوع بعينه او المحمول بعينه وقد يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما فما به الاتحاد شي واحد هو الذي
عبرنا عنه في المثال المذكور بالشي وما به التغاير قد يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالمثلث
المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به
الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد
وحده كما يقال الشكل مثلث وقد يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك
والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان
ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما والتغاير اى تغاير الموضوع والمحمول لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر اذ صدق الانسان حيوان وليس احدهما قائما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام منهما بالآخر
مع الآخر في القيام لو استدعاه اى قيام احدهما بالآخر والالزم على تقدير حمل الوجود اعتبار العدم
مع الوجودات الخاصة في قيام الوجود بها واعتبار المعدومية مع الماهية في قيام الموجودية بها وعلى
تقدير حمل العدم اعتبار الوجود مع العدمات الخاصة في قيام العدم بها واعتبار الموجودية في
قيام المعدومية بها وذلك باطل فالتغاير لا يستدعي شيئا من الامرين واثبات الوجود للماهية كقولنا
ماهية الانسان موجودة لا يستدعي وجودها اولا في الخارج لما مر من ان اتصاف الماهية بالوجود
امر عقلي وسلبه عنها اى سلب الوجود عن الماهية كقولنا العنقا ليس بموجود في الخارج لا يقتضي تميزها



عن غيرها وثبوتها في نفسها لان المسلوب عنه هو الماهية نفسها لا الماهية مع غيرها من التميز والثبوت
بل يقتضي نفيها لا الاثبات نفيها للماهية بمعنى ان كون الماهية متحققة ويثبت لها النفي فاذن لا يكون وجودها
شرطا في سلب وجود ما عنها وثبوتها في الذهن عند سلب الوجود عنها لا يقتضي كون وجودها شرطا
لسلب وجود ما عنها لان ثبوتها في الذهن وان كان لازما عند سلبه عنها لكنه ليس شرطا في سلب الوجود
عنها اذ لا يراد ان الوجود مسلوب عنها بشرط كونها في الذهن فان كونها في الذهن صفة مغايرة لها و
المسلوب عنه هو الموصوف اعني الماهية فقط لا باعتبار كونها موصوفة بهذه الصفة او بغيرها والحمل و
الوضع من المعقولات الثانية لان كون الشي محمولا على شي امر عقلي وليس في الخارج حمل ولا وضع فان
الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في الخارج العقل امرا زايدا على
البياض وعلى موضوعه فالثابت في الخارج هو الانسان والبياض لا حمل الابيض على الانسان ويقالان
على ما تحتهما بالتشكيك لان حصول كل منهما في جميع افراده لا على السوية بل حصوله في بعض الافراد
اشد واقوى او اقدم او اولى وفي البعض الآخر اضعف وغير اقوى او غير اولى او غير اقدم فان من
الحمل ما هو ضروري او دايمي ازلي وذاتي او وصفي او وقتي او لا ضروري او لا دايمي ومن الوضع ما يجب
موضوعه الموضوع لذات الموضوع ومنه ما لا يجب ومنه ما هو بالطبع او لا بالطبع او غير ذلك مما مر
بحث الذاتية والعرضية ولنسبة الموصوفية كموصوفية الجسم بالبياض ثبوتية بل هي من الاعتبارات العقلية
والا تسلسل الموصوفية لانها ح تكون عرضا قايما بالمحل فاتصاف المحل بها يستدعي موصوفية اخرى ثبوتية
وينقل الكلام اليها ويتسلسل ثم الموجود قد يكون بالذات وهو الموجود القايم بذاته كالجوهر وقد
يكون بالعرض وهو الموجود القايم بغيره كالعرض او نقول الموجود بالذات هو الموجود في
العين والموجود بالعرض هو الموجود في الذهن وفي بعض النسخ بدله ثم الموجود بيانه
ان الوجود قد يكون بالذات وهو وجود الشي في نفسه كوجود الجسم ووجود البياض وقد يكون
بالعرض وهو وجود شي آخر له كوجود الجسم ابيض في قولنا الجسم يوجد له البياض فالوجود
بالذات ما يكون الوجود محمولا وبالعرض ما يكون رابطة واما الموجود في الكتابة الدالة بالوضع على
العبارة وفي العبارة الدالة بالوضع على الذهني الدال على الخارجي بالطبع فمجازي اى فموجود مجازي
لا موجود حقيقي لامتناع ان يكون المعنى موجودا في الكتابة والعبارة والعلاقة المجوزة لاطلاق

الحمل والوضع من المعقولات الثانية

الوجود ينقسم الى ما بالذات والى ما بالعرض

المعدوم لا يعاد

٢٦ موجود فيهما ای الا لزم المعدوم بعينه اعنی مع جميع عوارضه المشخصة لا يعاد ای لا يوجد ثانيا
لوجوه خمسة فا قوله لامتناع الاشارة اليه اذ لم يبق له ماهية ولا هوية ثابتة يشار اليه فی الاعيان
واذا امتنع الاشارة الی المعدوم فلا يصح الحكم عليه حالة العدم بصحة العود لان الحكم بثبوت الوجود
ثانيا للمعدوم وان كان بالامكان يقتضی ان يكون المعدوم مشارا اليه فی الاعيان اما محققا او مقدرا
لان هذه القضية ان كانت خارجية يشترط فيها صدق الطرفين علی الموجود الخارجی وان كانت
حقيقية يشترط امكان صدقهما علی الموجود الخارجی لان الحقيقية هی انه اذا فرض صدق الموضوع علی
شیء فی الخارج صدق عليه المحمول بل الحملية انما تصدق باحد الاعتبارات الثلاثة الخارجی و
الحقيقی والذهنی لانه ان شرط صدق الطرفين علی الموجود الخارجی فهو الموجود الخارجية والا
فان شرط امكان صدقهما عليه فهو الحقيقی والا فالذهنی وهو ان يصدق الموضوع والمحمول علی ما وجد
فی الذهن كقولنا اجتماع النقيضين محال لا يقال لم لا يجوز ان يصدق هذه القضية ذهنية ويكون الحكم
علی المعدوم الموجود فی الذهن بصحة العود فی الخارج ح لزم ان يكون المعدوم معادا فی الذهن
لا فی الخارج لان الحكم عليه بصحة العود فی الخارج يقتضی امكان ثبوته لما عرفته وامتنع ان يكون المعدوم
من حيث هو معدوم ثابتا بل هو ليس بشیء ب قوله ولو اعيد المعدوم بعينه يتخلل العدم الذی هو
نفی صرف بين الشیء ونفسه اما الملازمة فلان المعاد بعينه هو المبتدا واما التالی فظاهر البطلان ثبوته او م
لظهور امتناع تخلل النفی بين الشیء الواحد بعينه ج قوله ولو اعيد المعدوم لم يبق فرق بينه ای
بين المعاد وبين المبتدا اما الملازمة فلوجوب ان يعاد جميع الخواص التی كان بها هو والا لما
كان المعاد هو بل غيره واما بطلان التالی فلانه يلزم ان يكون مبتدا من حيث انه معاد ولزم منه ان
لا يكون معادا هذا خلف د قوله ولو اعيد المعدوم بعينه صدق المتقابلان وهما المبتدا و
المعاد عليه دفعة واحدة والتالی ظاهر الفساد اما الملازمة فلانه لو لم يكن عين الاول لم يكن المعاد
بعينه معادا هذا خلف ولو كان عين الاول يكون بعينه مبتدا ومعادا وهما متقابلان اذ لا يمكن صدقهما
معا علی ذات واحدة فی زمان واحد من جهة واحدة ه وهو مختص بالزمان قوله ولو اعيد
الزمان المعدوم بعينه لزم التسلسل فی الزمان والتالی باطل اما الملازمة فلانه لا مغايرة بين
المبتدا والمعاد لا بالماهية ولا بالوجود ولا لصفات الوجود والا لم يكن الزمان المعدوم بعينه معادا

بل

بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم فيه اخری ويمكن عوده و
تسلسل ثم استشعر معارضة بان ما وجد ثم عدم كان قابلا للوجود والقابلية لا تنفك عنه والا لزم
انقلاب الممكن ممتنعا وح يصح ان يعاد فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فاجاب بقوله والحكم عليه ای
المعدوم بعد العدم بامتناع العود لامر لازم للماهية ای لماهية المعدوم وهو امتناع الاشارة اليه
لا لاجل الماهية من حيث هی هی والحكم بامتناع العود لامر لازم لها لا يقتضی الحكم بامتناعها مطلقا حتی
لزم الانقلاب وقسمة الموجود الی الواجب والممكن بان الموجود اما ان يكون مستغنيا عن
غيره او يكون محتاجا والاول واجب والثانی ممكن قسمة ضرورية لانها حقيقية لامتناع اجتماعهما
صدقا وكذبا وردت هذه القسمة علی الموجود من حيث هو قابل للتقييد بقيد من القيود الوجودية
او العدمية وعدمه ای لعدم التقييد بقيد من القيود يعنی وردت القسمة علی الموجود لا بشرط الاطلاق
والتقييد لا علی الموجود بشرط الاطلاق فانه لا يوجد الا فی العقل فلا يوجد فی القسمين الخارجيين
ولا علی الموجود المقيد بقيد من الوجوب او الامكان او بعدم قيد منهما فانه يجب ان يكون مورد القسمة
مشتركا والموجود بشرط شیء او بشرط لا شیء من الوجوب والامكان ليس مشتركا بين الواجب و
الممكن بل المشترك هو الموجود لا بشرط شیء منهما مع تجويزه حتی يضاف اليه قيد منهما ويصير قسما
والحكم علی الممكن بامكان الوجود حكم علی الماهية لا باعتبار العدم والوجود مع الماهية لانها مع اعتبار
العدم لا تقبل الوجود ومع اعتبار الوجود لا تقبل العدم لاستحالة الجمع بينهما فاستحال الحكم بالامكان
مع احد الاعتبارين والحكم بامكان الوجود علی الماهية لا باحد الاعتبارين حكم علی الماهية من حيث هی
هی لانها من هذه الحيثية تقبل احدهما لا بعينه فتكون ممكنة ثم الامكان قد يكون آلة للعاقل فی التعقل
ای فی تعقله شيئا آخر وذلك بان لا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو ممكن ويعرف به حاله من انه موجود
او معدوم جوهر او عرض او غير ذلك وقد يكون معقولا باعتبار ذاته وذلك بان ينظر العاقل فی
الامكان نفسه ويعرف حاله من انه ثبوتی او عدمی او غير ذلك فالشیء اذا نظر فيه يكون معقولا باعتبار
ذاته كما اذا نظر فی الكلی من حيث انه تمام ماهية الشیء او داخل فيها او خارج عنها واذا نظر به فی شیء
آخر يكون آلة فی التعقل كما اذا نظر بواسطة الكلی فی افراده من حيث انها ممتنع او ممكن لم توجد فی الخا
او وجد منها واحد او كثير وقد يمثل بان العاقل اذا عقل السماء بصورة فی عقله وحكم عليها بالجزئية

الموجود ينقسم الی الواجب و الممكن

فی الحكم علی الامكان

حل شبهة التسلسل فی الاعتبارات

دج

مثلا لكون الصورة آلة في العقل واذا عقل الصورة نفسها وحكم عليها بانها قائمة بالعقل مثلا لكون معقوله
باعتبار ذاتها وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي لان المحكوم عليه كما هو الماهية لا باعتبار
الوجود والعدم والمحكوم به ايضا عرفت انه اعتبار عقلي ويكون الحكم اعتباريا امر مرة يجب ان يعتبر مطابقته
لما في العقل الفعال لان الصور لما في الخارج ولا لما في الذهن لما مر من انه لو كان يكون حكم الذهن اعتباريا
موجبا لاعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام الصادقة كذلك لان الحكم اعتباري ليس كذلك
لان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يعتبر مطابقته لما في الخارج كما مر ح علمنا ان جميع الاحكام الصادقة
كذلك فان المطابق لما في الخارج مطابق لما في نفس الامر البتة لانتقاش العقل الفعال الذي هو اللوح المحفوظ
والكتاب المبين المشار اليه في قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين بصور جميع الاشياء فكل حكم صادق فهو مطابق لما في نفس الامر نعم لو كان الحكم خارجيا على
خارجي يجب مع ذلك مطابقته لما في الخارج والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي يرجح احد طرفيه
على الآخر حكم ضروري لان من تصور الممكن وتصور حاجته الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الآخر حكما ضروريا
وخفاء التصديق الذي هو حكم على تصور بتصور لخفاء التصور اي تصور المحكوم عليه او المحكوم به او كليهما
غير قادح في ضروريته لان التصديق الضروري هو الذي لا يتوقف جزم العقل فيه الا على تصور
طرفيه وان كان كل منهما او احدهما كسبيا لخفاء هذا الحكم لخفاء التصور الواقع في جزء القضية لا
يقدح في كونه ضروريا ثم استشعر اعتراضا بان الممكن لا يجوز ان يحتاج الى المؤثر لان مؤثرية المؤثر
لامكانها تحتاج الى مؤثرية اخرى ويتسلسل فاجاب بقوله والمؤثرية اي مؤثرية المؤثر في الممكن اعتبار
عقلي لانها نسبة بينهما فلا تحتاج الى المؤثر في الخارج لانها انما تثبت في الذهن عند تعقل صدور
الممكن عن المؤثر فاستشعر اعتراضا آخر بان المؤثر لا يجوز ان يؤثر في الممكن لانه لو اثر فيه حال
وجوده لزم تحصيل الحاصل ولو اثر فيه حال عدمه وحال العدم لا اثر فلا تاثير فاجاب بقوله
والمؤثر يؤثر في الاثر من حيث هو هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم فلا يلزم المحذور
ولم يلزم الواسطة لان الاثر من حيث هو وان كان غير الاثر من حيث هو موجود او معدوم لكنه لا يخلو
عن احدهما ثم لو كان الاثر لا يخلو عن احدهما فتاثير المؤثر ايضا لا يخلو عن احدى الحالتين ولزم
المحذور ح منع الملازمة لان وجود الممكن مستند الى المؤثر وعدمه مستند الى عدم المؤثر فكيف

حكم حاجة الممكن الى المؤثر ضروري

تاثير الفاعل في الماهية من حيث هي هي

---

ولمحقه وجوب لاحق

تاثير المؤثر

يخلو احدى الحالتين وتاثيره اي تاثير المؤثر في الماهية من حيث هي هي وذلك بان يجعلها لا في
وجودها بان يحققه لامتناع تحقق الوجود ولاستحالة تاثير المؤثر فيه فانه يلزم ان يلحق الوجود وجود
عند فرض عدم تاثير الغير فيه وهو محال لان الوجود يستحيل ان لا يكون وجودا سواء ارتفع الغير
او لم يرتفع وعدم الممكن المعلول مستند الى عدم علته لا بمعنى ان يكون عدم علته علة كاملة او
علة فاعلية بل بمعنى انها اذا ارتفعت رفع المعلول فاسند رفعه الى رفعها في العقل على ما مر في تمايز
الاعدام والممكن الباقي مفتقر حالة البقاء الى المؤثر لوجود علته اي علة افتقاره الى المؤثر وهي
الامكان كما عرفته وهو ضروري اللزوم للممكن والا لزم الانقلاب فهو ابدا مفتقر الى المؤثر لاستلزام
وجود العلة وجود المعلول والمؤثر الذي افتقر اليه الممكن الموجود بعد البقاء اي الاستمرار بعد
الاحداث فتاثيره بعده في امر جديد هو البقاء لا في الذي كان حاصلا حتى يلزم تحصيل الحاصل
ولهذا اي ولاجل ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن وهو الممكن الذي لا
يكون وجوده مسبوقا بالعدم بحسب الزمان كما مر الى المؤثر الموجب وهو الذي يجب ان يصدر
عنه الفعل لان كون الممكن غير مسبوق بالعدم لا ينافي كونه واجبا بمؤثر موجب لو امكن المؤثر
الموجب ولا يمكن استناده اي القديم الممكن الى المؤثر المختار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء
تركه بل يراد فيه القادر لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد انما يتوجه نحو تحصيل ما هو غير
حاصل وما حصل بعد العدم فهو حادث بالزمان فيمتنع ان يكون قديما بالزمان ولا قديم بالذات
سوى الله تعالى بل الحق ان كل ما سوى الله تعالى من الموجودات فهو ممكن بالذات وكل ممكن بالذات
فهو حادث بالذات لكونه مسبوقا بالغير وكل ما هو حادث فهو لا يكون قديما بالذات ضرورة
فما سوى الله تعالى لا يكون قديما بالذات والله تعالى قديم بالذات والا لكان حادثا فكان ممكنا
لكونه مسبوقا بالغير ولزم الانقلاب فلا قديم سوى الله ولا يفتقر الحادث بالذات الى المدة و
المادة بان يكون كل حادث مسبوقا بهما والا لزم التسلسل لان المدة والمادة ايضا حادثتان
بالذات فتفتقران الى مدة ومادة غيرهما وهكذا الى غير نهاية ش ان الحادث ممكن فامكانه
سابق على وجوده لانه ما لم يمكن لم يوجد وهو عرض لا بد له من محل وليس هو المعدوم لامتناعه فهو ثابت
هو المادة وان الحادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتأخر فيه وهو السبق بالزمان ح

وعدم الحكم مستند الى عدم علته

الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر

لا قديم سوى الله

تقدير ان الامكان اعتباري فلا يحتاج الى محل وان الحادث المطلق لا يسبقه عدمه بل الحادث
بالزمان فقط ولا نزاع في تقدم الزمان عليه والقديم بالزمان وهو الموجود الذي لا يكون مسبوقا
بالعدم لا يجوز عليه العدم اصلا وذلك لوجوبه بالذات اي بذاته ان كان مع كونه غير مسبوق
بالعدم غير مسبوق بالغير حتى يكون قديما بالذات ايضا كالواجب تع او لاستناده اليه اي الى الفاعل
بالذات تع ان كان مع كونه غير مسبوق بالعدم مسبوقا بالغير كصفاته تع وانما استندت اليه لاستحالة الدور
والتسلسل فيجب دوامه بدوامه فالقديم مطلقا لا يجوز عليه العدم وهو المطلوب الفصل
الثاني من الامور العامة في الماهية ولواحقها مثل التشخص والوحدة والكثرة وهي لغة كلمة مشتقة
عن ما هو اي عن لفظه ما هو كبسمل عن بسم الله وسبحل عن سبحان الله وهو اصطلاحا ما به يجاب عن السؤال بما هو الذي
يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وسواء كان يكون مقولا بحسب الخصوصية المحضة كالحد بالنسبة الى
المحدود او بحسب الشركة المحضة كالجنس بالنسبة الى الانواع او بحسب الخصوصية والشركة معا
كالنوع بالنسبة الى افراده فاذا سئل عن زيد ما هو لا عن هو فانه سؤال عن شخصيته فيجاب بهو
الحيوان الناطق هو ماهيته وتطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول من الشيء لا مع اعتبار الوجود او
العدم وتطلق غالبا الذات والحقيقة عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود معها بمعنى بها الماهية
الواقعة في الاعيان حتى لا يسمى الذي في الذهن ذاتا وحقيقة بل يسمى ماهية فلا يقال حقيقة الانسان
الا بعد وجوده والكل من الماهية التي هي الامر المتعقل والذات والحقيقة التي هي الماهية مع اعتبار الوجود
من حيث مفهوماتها لا من حيث انها حيوان او حجر مثلا من ثواني المعقولات لانها عارضة للمعقولات
الاولى في الذهن ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها فان الحيوان الناطق مثلا عرضه انه ماهية الانسان
باعتبار انه امر متعقل منه وعرضه انه ذاته وحقيقته باعتبار انه امر متعقل منه له وجود وليس في
الاعيان شيء هو ماهية وذات وحقيقة بل في الاعيان الانسان المتشخص وكذا غيره وحقيقة كل شيء
كليا كان او جزئيا وهي ماهيته الموجودة مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة
والا لم يكن مغايرة له بل كانت عين واحد من المتنافيين العارضين لما تصدق على ما ينافيه من
المنافي الآخر والتالي باطل اما الملازمة فلان حقيقة الشيء على هذا التقدير لا تغاير احد المتنافيين
مما يعرض لها من الاعتبارات فيكون منافية للمنافي الآخر فلم تصدق عليه ضرورة واما بطلان التالي

القديم لا يجوز عليه العدم

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

المهية والذات من المعقولات الثانية

في بيان ان المهية مغايرة للاعتبارات والحقيقة والذات



فلان كل حقيقة من الحقائق كحقيقة الانسان يعرض لها المتنافيان كالوحدة والكثرة وصدقها على
واحد من الافراد لا ينافي صدقها على الافراد المتكثرة في حال واحدة وهو ظاهر ويعلم من هذا انه
لا يدخل شيء من الاعتبارات العارضة فيها وان كانت لا تخلو عنها اذ لو دخل احدها فيها لما تصدق
على ما ينافيه مثلا لو دخل العدم في مفهوم الانسان لما صدق على الانسان الموجود ولو دخل الوحدة
في مفهومه لما صدق على الكثير ولو دخل الجزئي والخصوص في مفهومه لما صدق على الكلي والعام ويكون
الماهية مع كل عارض مما يعرض لها من الاعتبارات مقابلة لها مع ضده اي ضد ذلك العارض فان
الماهية مع الوحدة مثلا مقابلة لها مع الكثرة وذلك يتبين من ان الواحد من الانسان مقابل الكثير منه
باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها وهي من حيث هي ليست الا هي اي ليست الا الماهية فقط
فالانسان من حيث هو هو ليس الا الانسان فلا يكون من هذه الحيثية موجودا ولا معدوما ولا كليا ولا
جزئيا ولا خارجيا ولا ذهنيا على معنى ان شيئا منها ليس نفسه ولا داخلا فيه فلو سئل عن الماهية من
حيث هي كماهية الانسان بطرفي النقيض فقيل هل الانسان واحد ام ليس فالجواب عن هذا السؤال
هو السلب لكل شيء عنها سلبا يكون حرف السلب فيه قبل الحيثية بان يكون ليس مثلا قبل من حيث هو
فيقال الانسان ليس من حيث هو انسان بواحد ولا بشيء من الاشياء لا بعدها اي لا بعد الحيثية بان
تقدم من حيث هو على ليس مثلا فيقال الانسان من حيث هو ليس بواحد فانه ما هو الا ايجاب العدول
ويكون معناه الانسان هو لا واحد وهذا لا يصح لان الانسان ليس من حيث هو انسان بلا واحد
ولا بواحد ايضا بل هو في نفسه معنى يصلح لان يعرض له واذا اخذ مع الوحدة مثلا كان انسانا من حيث
انه واحد لا من حيث هو وقد تؤخذ الماهية مجردة عما عداها اي تؤخذ بشرط ان تكون وحدها
بحيث لو انضم اليها شيء من جميع ما عداها لكان ذلك الشيء المنضم اليها زائدا عليها ولا يكون الماخوذ على
هذا الوجه يعني الماهية المجردة مقولا على ذلك المجموع وهو المجموع الحاصل من الماهية ومن الشيء المنضم اليها
بل يكون جزءا من المجموع مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا
صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان لانه جزؤه ومتقدم عليه تقدم الجزء في الوجود
والجزء الحقيقي لا يحمل على الكل بالمواطاة وهو اي الماخوذ على هذا الوجه الماهية بشرط لا شيء لانها
اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء ولا توجد الماهية بشرط لا شيء الا في الاذهان لا في الاعيان لا بان يكون في

المهية من حيث هي ليست الا هي ١٢

في الجواب بطرفي النقيض يجب ان يكون حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها ١٢

بحث في اقسام الكلي

اعلم ان المهية وما يرادفها قد تؤخذ مطلقة وقد تؤخذ بشرط لا وبشرط شيء ١٢

٢٤

الذهن منفكة عن جميع ما عداها فان الكون في العقل مما عداها بل بمعنى ان الذهن من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة شيء معها وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه وقد توخذ الماهية لا بشرط شيء
اي لا بشرط ان تكون وحدها ولا لا وحدها بل مع تجويز ان ينضم اليها غيرها وان لا ينضم وهو اي
الماخوذ على هذا الوجه كلي طبيعي وانما سمي به لانه طبيعة من طبايع اعيان الموجودات وهو قد يكون
غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما تحصل بما ينضاف اليه
فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وهو المعنى الجنسي الذي يتحصل بالفصل ويسمى الكلي
بهذا الاعتبار جنسا وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف اليه ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال
على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها
وهو المعنى النوعي الذي لا يختلف الا بالعدد ويسمى الكلي بهذا الاعتبار نوعا وهو موجود في الخارج
لا من حيث هو مجرد عن جميع الاشخاص بل من حيث هو جزء من الاشخاص الموجودة المختلفة بالعدد
فقط وصادق على المجموع الحاصل منه ومما ينضاف اليه من العوارض التي تجعله مختلفا بالعدد فان
هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة
الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية و
انما تصدق عليه لانه اخذ لا بشرط ان يكون هو وحده بل مع تجويز ان تقارنه غيره وان لا تقارنه
ويكون مقولا على المجموع حال المقارنة مثاله الحيوان اذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من
حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يتخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان وهو
ليس بجزء له حتى لا يقال عليه بل هو جزء من حده فقط وكذلك يصدق الانسان على الاشخاص المختلفة
بالعدد وكيف لا والانسان انما هو تمام ماهية تلك الاشخاص والكلية العارضة للماهية لا بشرط شيء
وهي عارضها الذي يجعلها واقعة على كثيرين يقال لها كلي منطقي لانه كون الشيء بحيث لا يمنع نفس
تصوره من وقوع الشركة فيه من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع ولا يبحث عنه من هذه الحيثية الا
المنطقي والمركب اي ويقال للمركب من الكلي الطبيعي والكلي المنطقي وهو المركب من المعروض والعارض
كلي عقلي لان تركيبه عقلي لا خارجي وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي امران ذهنيان لا وجود لهما في
الخارج لما عرف ان الكلية من المعقولات الثانية لانها انما تعرض للشيء في الذهن فقط فهذه الثلثة

الكلي الطبيعي موجود في الخارج

الكلي المنطقي

اعتبارات

اعتبارات ثلثة متغايرة لان الاول معروض والثاني عارض والثالث مركب منهما ينبغي تحصيلها
في كل ماهية معقولة لئلا يقع الغلط بواسطة عدم المبالاة بالحيثيات والماهية المطلقة منها
بسيط غير مركب اصلا وهي ما لا جزء له قطعا لا عقليا ولا خارجيا ومنها ما له جزء وهي مركبة وهما
اي ما لا جزء له وما له جزء من الماهية موجودان في الاعيان ضرورة اما المركب فكالانسان وغيره
واما البسيط فلوجوب انتهاء المركب اليه والا لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية مرارا غير متناهية
بالفعل وهو محال ووصفاهما اي وصفا البسيط والمركب وهما البساطة والتركب اعتبارات
عقليان اذ ليس في الخارج شيء هو بساطة او تركب متنافيان وجودا وعدما كالغنى و
الاحتياج اذ لا يصدقان على شيء واحد باعتبار واحد انه بسيط ومركب والا لزم اجتماع النقيضين
ولا انه لا بسيط ولا مركب والا لزم ارتفاع النقيضين وقد يتضايفان اي وصفا البسيط والمركب
اذا اخذ البسيط بسيطا لا في نفسه بل بالنسبة الى مركب مخصوص لكونه جزءا منه واخذ المركب
مركبا بالقياس الى البسيط لكونه كلا له فالجزء بالنسبة الى الكل بسيط اضافي وان كان باعتبار
اجزائه مركبا حقيقيا فصارا كالمتضايفين اذ اتصفا في العموم والخصوص المطلقين مع اعتبارهما بما
بمعنى البسيط والمركب الحقيقيين وذلك لان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه
ولا ينعكس اي كل بسيط بالقياس الى المركب منه لا يلزم ان يكون بسيطا حقيقيا بل قد يكون بسيطا
حقيقيا وقد يكون مركبا حقيقيا فيكون البسيط الحقيقي اخص مطلقا من البسيط الاضافي
والمركب بالعكس لان كل مركب بالقياس الى ما هو بسيط فهو مركب حقيقي ولا ينعكس اي كل مركب
هو مركب حقيقي لا يلزم ان يكون مركبا اضافيا فقط بل قد يكون مركبا اضافيا بالقياس الى جزئه وقد
يكون بسيطا اضافيا بالقياس الى المركب منه فيكون المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي
وكما يتحقق الحاجة في المركب الى جاعل وفاعل فكذا يتحقق في البسيط الممكن لان كل واحد
منهما ممكن وكل ممكن محتاج الى السبب فلا فرق بينهما في الحاجة لان الامكان امر نسبي يقتضي
الاثنينية ولا اثنينية في البسيط الحقيقي فلا يكون محتاجا لان الامكان انما يعرض للبسيط بالقياس الى
وجوده لانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يلزم فيه الاثنينية وهما اي البسيط والمركب قد يتقومان
بانفسهما بمعنى ان كل واحد منهما لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به كالواجب تعالى والجسم وقد يفتقران

في انقسام الماهية الى البسيط والمركب

كب

تحقيق الحاجة

٥

خواص اجزاء المركب

الى المحل الذى تقوم به كل واحد منهما كالنقطة والسواد والمركب ذهنيا كان او خارجيا انما
تركب عما تقدمه وجودا لان تحققه متوقف على تحقق ما تركب هو عنه والموقوف عليه متقدم على
الموقوف ضرورة وعدما لان عدمه مسبوق بعدم شىء مما تركب هو عنه لتحققه عند تحقق جميع ما
تركب هو عنه بالقياس اى يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن ان كان المركب ذهنيا و
الخارج ان كان المركب خارجيا ضرورة تقدم الموقوف عليه على الموقوف فى الذهن ان كان الموقوف
ذهنيا وفى الخارج ان كان خارجيا فثبت انه لا يمكن ان يتصور المركب الذهنى او يوجد المركب
الخارجى الا اذا تصور او وجد ما تركب هو عنه اولا وهو اى تقدم ما تركب عنه المركب عليه علة
الغنى اى غنى المركب تركبا ذهنيا عن السبب يعنى ان المركب لا يحتاج فى اتصافه بما تركب عنه الى
علة مغايرة لذاته فان السواد مثلا هو لون لذاته لا لشىء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا
جعله اولا لونا فلا يمكن تصور المركب الا مع تصور ما تركب عنه موصوفا به فيجب اثباته له وعلة
غنا ما تركب عنه المركب تركبا خارجيا عن السبب الجديد لانه يتحقق مع المركب فلو احتاج
الى سبب جديد عند تحقق المركب لزم تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بيّن اى على تقدير ان
كون التقدم علة الغنا فما تركب عنه المركب باعتبار الذهن فهو بيّن الثبوت للمركب يعنى امتنع
رفعه عن المركب وجودا وتوهما عند اخطارهما بالبال وباعتبار الخارج غنى عن السبب الجديد لتحققه
قبل تحصيل ما تركب عنه المركب بناء على ما مر خواص ثلث الاولى تقدمه على المركب وجودا وعدما
الثانية كونه بيّن الثبوت الثالثة كونه غنيا عن السبب وواحدة من الخواص وهى الاولى منعاكسة
عليه يعنى ان ما تركب عنه المركب فهو متقدمه وجودا وعدما وما يتقدمه كذلك فهو ما تركب
هو عنه سوى العلة التامة والفاعلية للشىء كذلك ج لا مطلقا لانها لا تتقدمها بالقياس الى الذهن
على سبيل القطع لامكان تصوره دونها بخلاف ما تركب عنه المركب واثنتان منها وهما الاخيرتان
اعم مما تركب عنه المركب لتشارك بعض اللوازم له فيهما فان الثلثة مثلا لا تحتاج فى اتصافها بالفردية
الى علة غير ذاتها والفردية بيّن الثبوت للثلثة اذ لا يمكن رفعها عنها لا فى الوجود ولا فى التوهم
بل يجب اثباتها لها فالخاصة الاولى مطلقة والاخيرتان اضافيتان ولا بد فى المركب الذى له وحدة
حقيقية من حاجة ما لبعض الاجزاء منه الى البعض الآخر منه اذ لو استغنى كل جزء منه عن باقى الاجزاء لم

يحصل

يحصل منهما مركب له وحدة كما لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان ماهية متحدة وهذا
ضرورى ولا يمكن شمولها اى شمول الحاجة باعتبار واحد بان يحتاج البعض الى بعض يحتاج اليه
بالاعتبار الذى احتاج هو اليه بعينه فيجب ان يحتاج البعض الى الباقى من غير عكس كاحتياج الجزء
الصورى مثل الهيئة الاجتماعية فى المعجون الى الاجزاء المادية او يحتاج كل الى الآخر لا باعتبار
واحد كمادة الجسم وصورته فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هى قابلة لتشخصها
وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هى فاعلة لتشخصها فالاحتياج لا على وجه الدور وهى
اى اجزاء المركب قد تتميز فى الخارج كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزءا الانسان وقد تتميز فى
الذهن دون الخارج كامتياز جنس الانسان وفصله اللذين هما جزءا حده وسيجىء هذا واذا اعتبر
عروض العموم لاجزاء المركب المتميزة فى الذهن ومضايفه اى عروض مضايف العموم يعنى الخصوص
لها فقد تتباين الاجزاء ان لم يكن بينها عموم وخصوص اصلا كالعفة والحكمة والشجاعة المركبة منها
العدالة وكالسواد والبياض المركب منهما البلقة وقد تتداخل الاجزاء ان كان بينها عموم و
خصوص مطلق كالحيوان والناطق المركب منهما الانسان او عموم وخصوص من وجه كالحيوان
والابيض للمركب منهما وقد تؤخذ اجزاء المركب المتميزة فى الذهن وهى الاجزاء الكلية مواد
للمركب وذلك بان يؤخذ الجزء بشرط ان يكون هو وحده ويكون كل ما قارنه زائدا عليه ولا
يكون هو مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه وبهذا الاعتبار يسمى مادة وقد تؤخذ الاجزاء محمولة
على المركب وذلك بان يؤخذ الجزء لا بشرط ان يكون هو وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان
لا يقارنه ويكون هو مقولا على المجموع حال المقارنة وقد مر هذا فيعرض لها الجنسية والفصلية
اذا اخذت محمولة لان كل محمول فهو كلى حقيقى لان الجزئى الحقيقى من حيث هو جزئى حقيقى لا يحمل على
غيره لما مر فالجزء المحمول كلى وانما يعرضه الجنسية والفصلية لان الجزء ان كان مقولا فى جواب ما هو
على الكثرة فيعرض له الجنسية لان الجنس هو الجزء المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو
وان لم يكن مقولا فى جواب ما هو على الكثرة وليس جزءا من جميع الماهيات والا لكان جزءا من الواجب
والوحدة والنقطة فيعرض له الفصلية لان الفصل هو الجزء المقول على الشىء فى جواب اى شىء هو فى جوهره
وجعلاهما اى جعل الجنس وجعل الفصل جعل واحد فى الاعيان الخارجية لان اتحاد الجعلين

هو اتحاد الوجودين فلو لم يكن جعلهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر فلا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة وهذا بين وانما حكم بمغايرة وجود
الجنس لوجود الفصل باعتبار الذهن لا غير فان ذات السواد مثلا تحصل في الذهن
من لونيه وشيء آخر به امتاز عن غيره من الالوان وليس لما به الامتياز في الخارج جعل
غير جعل ما به الاشتراك فلا يقال جعل لونا فجعل سوادا لان السواد ما لم يوجد لم يوجد
لشيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله بل جعل لونا هو بعينه جعل سوادا فما كان هذا
اللون فهو هذا السواد وما لم يكن هذا السواد فهو لم يكن هذا اللون والسواد نوع بسيط
لان النوع الذي يحصل في الذهن من اكثر من شيء واحد ولا يكون ذاتياته المغايرة في الذهن
متغايرة في الخارج بل جعل كل منها هو جعل الآخر فهو النوع البسيط والنوع الغير البسيط هو
الذي يكون ذاتياته المتغايرة في الذهن متغايرة في الخارج ولا يكون جعل واحد منها جعل
الآخر كالحيوان فانه شارك النبات في كونه جسما وامتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل جسما
في الخارج غير جعل النفس الحيوانية في الخارج واذا زالت عنه النفس الحيوانية بقي ذلك
الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يجوز ان يقال جعل جسما
فجعل حيوانا فللذاتي الذي هو الجسم وجود مغاير لوجود الذاتي الآخر الذي هو النفس الحيوانية
بخلاف النوع البسيط فانه ليس لذاتية وجود غير وجود ذاتية الآخر لما مر والجنس من الاجزاء
العقلية كالمادة من الاجزاء الخارجية لان الجنس لا يتقوم بالفعل الا بمقارنة الفصل كما ان
المادة لا تتقوم بالفعل الا بمقارنة الصورة وهو معقول من حيث وجوده في العقل مطابقا
لما في العين لانه غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
وانما يحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء والفصل
كالصورة لان الفصل يقوم حصة النوع من الجنس كما ان الصورة تقوم المادة لما يجيء وفي بعض
النسخ والاخر صورة اي الفصل من الاجزاء العقلية صورة من الصور لا انه مثل الصورة للمادة
فيراد بالصورة الداخل في الشيء الذي يلزم من حصوله حصول الشيء ذهنيا كان او خارجيا
وهو علة للجنس بمعنى انه معطى لقوامه في الذهن فان الفصل ليس بمقوم للماهية الموجودة في



الاعيان من حيث وجودها في الاعيان انما هو مقوم لها من حيث وجودها في العقل
مطابقا لما في الاعيان وذلك لان الجنس امر مبهم في العقل غير محصل في الوجود انما
يحصله الفصل معقولا مطابقا للذي في الاعيان وهو الطبيعة النوعية المحصلة فعلى هذا
لا مانع من ان يحصل المعنى الجنسي امر عدمي كالمعنى الجنسي من الكم المتصل مثلا فانه يقع على
المقدار الذي يكون له مع الطول عرض وهو السطح وعلى المقدار الذي لا يكون له ذلك
وهو الخط ثم انه يحصل خطا مقيده بعدم العرض له ويحصل سطحا بوجوده له ويتوهم كونه
علة له في الخارج خطاء لانه في الخارج عينه فلا يكون علة له والا لتقدمه بالوجود ولا
شك ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة
والمادة وذلك لان الجسم مثلا يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية فاحدهما غير
الاخرى نعم قد يكون الاولى بالقوة مشتملة على الاخرى فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم تدل على صورة
والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته وما لا جنس له من المركبات فلا فصل له قطعا لان الماهية اذا لم يكن
لها جنس لم تشارك ماهية اخرى في ذاتي قطعا والا لكان ذلك الذاتي جنسا او فصل جنس فيلزم ان يكون
لها جنس على تقدير عدمه واذا لم تشارك ماهية اخرى في ذاتي لم تنفصل عنها بفصل بل هي منفصلة عنها
بذاتها وان كانت مشاركة لها في الوجود ولا افتقار للمشارك لغيره في الوجود الى الفصل والا لزم التسلسل
ولكل نوع فصل تام وهو الذي يحصل حصة النوع من الجنس فهو واحد والا لزم توارد العلل على المعلول
الواحد ولان الواحد ان لم يحصل الجنس لا يكون فصلا تاما وان يحصله كان ما عداه فضلا فلا يكون
فصلا نعم قد يكون الفصل التام ماخوذا عن مبادي متعددة وعلل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي
التام مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي التام شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض
ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضا
يشتبه تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من
الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبدأ الفصل الحقيقي هو
النفس الحيوانية التي يتبعها وصفا الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما لاشتباه تقدم احدهما على
الآخر واما الفصل الناقص فهو جزء الفصل التام فيكون متعددا ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة

واحدة من العموم والخصوص لماهية واحدة لان فصلهما ان كان متعددا لم يكن النوع واحدا هذا خلف وان كان واحدا فكل واحد من الجنسين لا يتحصل به وحده والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له هف بل كل منهما يحصل بالفصل وبالجنس الآخر معا فكل من الجنسين يكون علة ناقصة للآخر ولزم الدور وانما قال في مرتبة واحدة لجواز ان يكون لماهية واحدة اجناس مترتبة بعضها فوق بعض عموما وخصوصا كالانسان فلا تركيب عقلي للماهية الحقيقية المركبة من الاجزاء المحمولة الا منهما اي من الجنس والفصل معا لان الجزء المحمول ينحصر فيهما ولا يمكن وجود جنسين ولا وجود فصلين تامين في مرتبة واحدة لماهية واحدة لما مر فتعين التركيب منهما ش قد يجوز تركيب الجنس العالي والفصل الاخير من امرين متساويين فلا يكون واحد منهما جنسا له بل يكونان فصلين فيمكن تركيب عقلي من الاجزاء المحمولة ليس من الجنس والفصل ج لو كان كل من المتساويين غنيا عن الآخر لم يتركب منهما حقيقة واحدة ولو كان مفتقرا اليه لزم الدور ولو كان احدهما محتاجا الى الآخر من غير عكس كان المحتاج منهما امرا مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فيتخصص بانضياف الآخر اليه لان معنى احتياج الاجزاء بحسب العقل هذا واذا كان كذلك لا يكونان متساويين هف وايضا لو تركب الجنس العالي من امرين لزم تقوم الشيء بنفسه وان كانا عينه او باخص منه ان كانا منه ولزم الامران ان كان احدهما عينه والآخر منه ولزم ان يكون جنس عال محض جنس آخر عال ان كانا عين جنس آخر او جنسين او من جنسين او كان احدهما جنسا والآخر من جنس آخر والكل باطل ويجب تناهيهما اي تناهي الجنس والفصل المترتبين في العموم والخصوص والا لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية وهو مح واستدل بانه لو لم يتناهيا لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية اذ الفصول علل الاجناس وجوابه ان هذا موقوف على امكان تصور امور غير متناهية وذلك مح وقد يكون منهما جنس وفصل عقلي وطبيعي ومنطقي وذلك لانا اذا قلنا مثلا الحيوان جنس حصل منها ثلثة مفهومات الاول مفهوم الحيوان من حيث هو هو والثاني مفهوم الجنس وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع والثالث المركب منهما وكذا اذا قلنا الناطق فصل لجنسهما اي جنس الجنس والفصل وهو الكلي الذي هو جنس للكليات الخمس فانه يكون كليا طبيعيا ومنطقيا



وعقليا ومنهما اجناس وفصول عوال وسوافل ومتوسطات وذلك لان الجنس اما اعم الاجناس المترتبة وهو العالي او اخصها وهو السافل او اخص من بعض واعم من بعض وهو المتوسط وكذا الفصل اما اعم الفصول المترتبة وهو العالي الذي هو فصل الجنس العالي او اخصها وهو السافل الذي هو فصل النوع السافل او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط الذي هو فصل الجنس المتوسط والجنس السافل ومن الجنس ما هو مفرد ويكون مباينا للاجناس المترتبة وهو الذي لا جنس له وليس تحته جنس وقد يذكر في مثاله العقل بشرط ان يكون جنسا للعقول ويكون العقول انواعا لا اجناسا ولا اشخاصا ولا يكون الجوهر جنسا له ومن الفصل ما هو مفرد وهو الفصل الذي ليس فوقه ولا تحته فصل وقد يذكر في مثاله فصل العقل بشرط ان يكون الجوهر جنسا للعقل ويكون العقول اشخاصا لا انواعا وهما اي الجنس والفصل مفهومان اضافيان اذ لا بد وان يعتبر كل منهما بالقياس الى شيء فان الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وساير الكليات لكونها داخلة تحت الاضافة وقد يجتمعان في شيء واحد مع تحقق التقابل بينهما فان الجنس للشيء يمتنع ان يكون فصلا له لكون الجنس ما به الاشتراك والفصل ما به الامتياز لكن اجتماعهما في شيء انما يكون باعتبارين كالنامي فانه جنس للحساس وفصل للنبات لا باعتبار واحد ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل كاخذه بالنسبة الى النوع لكون الجنس جنسا للفصل كما هو جنس للنوع ويكون مقوما لهما والا لزم ان لا يكون الفصل للنوع فصلا له لانه ح يحتاج الى فصل يفصله عن النوع وايضا لزم ان لا يكون الفصل بتمامه فصلا لان الجنس المقوم له لا مدخل له في الفصلية فالجنس جنس بالنسبة الى النوع وعرض عام بالنسبة الى الفصل واذا انسبا اي الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين غيره من الاشياء المختلفة الحقيقة والفصل مساويا لما يضاف اليه لانه يميزه عما عداه فلا يكون اعم منه ولا مباينا له وهو ظاهر ولا اخص والا لم يكن ذاتيا له فيكون مساويا بالضرورة لما حقق الماهية واجزاءها شرع في تحقيق لواحقها بقوله والتشخص معنى التعين من الامور الاعتبارية العارضة للمعاني النوعية المتكثرة بالعدد فان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة لانها تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية بل اذا تكثرت ان تكثر بامر ينضاف اليها فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها

بصير اشخاصا وهو ليس من الامور العينية والا لكان تشخصا الطبيعة نوعية مقومة له فيكون التشخص
آخر وتسلسلت الامور الموجودة المرتبة وهو مح س تشخص الشخص عينه فلا تسلسل ح كل
موجود فهو من حيث ماهيته كلي ومن حيث تشخصه جزئي فتشخصه زايد عليه فكذا حال التشخص الموجود
فاذا نظر اليه اي الى التشخص من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه اي في
التشخص لكونه في العقل متشخصا فيكون له تشخص آخر ولا تسلسل التشخص بان يكون لتشخص التشخص
تشخص آخر وهلم جرا الى غير النهاية بل ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار العقلي لو توقف الذهن عنده
عدما لان كون التشخصات غير متناهية انما هو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل
ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في ساير الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها س
لو كان التشخص اعتباريا لم يكن عارضا للطبيعة في الخارج فلا تتعين ح وجودها منفردا عنها
اعتباري وكذا اتصافها بالوجود لما عرفته ومع هذا تصير موجودة فكذا التعين وظاهر ان
اتصاف الماهية بالتعين امر عقلي اذ ليس لها وجود منفرد في الخارج ولعارضها المسمى بالتشخص
وجود آخر حتى اجتمعا اجتماع المتقبل والقابل فكون التشخص دون الماهية اعتباريا وتعين الماهية به
متعينة انما ما به التشخص يعني علة فقد يكون نفس الماهية المتشخصة كالواجب تع فلا يكثر تشخصها
اصلا بل يكون نوعها بحسب الخارج منحصرا في شخص واحد اذ لو وجد لها شخص آخر لزم تخلف
المعلول عن علته وذلك لتحققها في كل شخص دون تحقق معلولها فيه وهو التشخص الآخر وقد
يستند التشخص الحاصل للماهية المقومة للاشخاص المختلفة الى المادة المتشخصة بالاعراض المختلفة
الخارجة عنها المختصة بها الحالة فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين والاين المعين
وغير ذلك من الاعراض الحالة فيها وذلك لانه اذا كانت علته غير الماهية فلا يخلو من ان يكون امرا
مباينا للماهية او ملاقيا لها والاول باطل لان نسبته الى الكل سواء والثاني لا يكون حالا في التشخص
لان المحل سابق والمعلول مسبوق فيكون محلا له وهي المادة المتشخصة التي تحصل بحسبها وجود
التشخص الفائض عن موجده س لا نسلم انحصار الملاقي في الحال والمحل لجواز ان يكون حالا في
محل التعين ج الحال انه يحتاج اليه مستند التشخص لاستناد سببه اليه فيكون تشخص هذه الماهية
لكن تشخص المادة نظرا ان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي



رد ... التشخصات ...

فيه ان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص

ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها والمادة لا تحتاج في التكثر الى مادة اخرى لتسلسل
فان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله من كلي عقلي آخر لان المنضم والمنضم اليه والانضمام كلها كليات
وظاهر ان هذا الا ينتهي الى حد يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه ثم قد ينتهي الى حد لا يصدق في الخارج
الا على شخص واحد لكن يكون له افراد ذهنية لانه لم ينته الى حد البداهة والاشارة الحسية والتميز يغاير
التشخص لان التميز للشيء انما يكون بالقياس الى ما شاركه في معنى كلي بخلاف التشخص فانه انما يكون
للشيء في نفسه لا بالقياس الى غيره ويجوز امتياز كل من الشيئين المتغايرين بالآخر منهما كما يجوز التشخص
كذلك كما ذكرنا في تشخص الصورة بالمادة المعينة وتشخص المادة بالصورة المطلقة وذلك كما في تعريف
الخفاش بانه طاير ولود فان كلا منهما اعم من الآخر من وجه ومجموعهما خاصة مركبة للخفاش فيمتاز كل
منهما عما يتناوله الآخر من غيره فيمتاز بالولود عن طاير غير ولود وبالطاير عن ولود غير طاير فامتاز
كل منهما بالآخر ولا دور لانه لا يلزم منه توقف كل من الشيئين على الآخر والتوقف كل من الامتيازين
على الآخر وهذا مثل المتضايفين فان كل واحد منهما محتاج في صفته الى ذات الآخر فذات الابن في صفة
البنوة محتاجة الى ذات الاب وذات الاب في صفة الابوة محتاجة الى ذات الابن وهو لا يكون دورا
والتشخص قد لا يعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة ولو في عرض عام فيصدق التشخص
بدون التميز والكلي قد يكون جزئيا اضافيا مشاركا لغيره في معنى كلي اندرجا تحته فيتميز الاضافي عما شاركه
في الاعم بمميز وهذا التميز لا يعتبر تشخصه وان كان متشخصا باعتبار الذهن فيصدق التميز بدون
التشخص والتشخص المندرج تحت عام اذا اعتبر اندراجه مع غيره تحت العام متميز عن غيره كما هو
متشخص فيصدق التشخص والتميز معا واذا كان كذلك كان بينهما عموم من وجه والتشخص يغاير الوحدة لان
الكلي من حيث هو كلي واحد وليس بمتشخص وهي تغاير الوجود لصدقه بالاشتقاق على الكثير من حيث هو كثير
اذ الكثير موجود ضرورة بخلاف الوحدة فانها لا تصدق على الكثير من حيث هو كثير اصلا وذلك بين وانما
قيد الكثير بقوله من حيث هو كثير لانه يقال للكثير انه واحد لكن لا من حيث هو كثير وتساوقه اي تساوق الوحدة
الوجود وتلازمه لان كل ما له الوجود بوجه فله الوحدة بوجه وكل ما له الوحدة بوجه فله الوجود بوجه

البحث عن الوحدة والكثرة

تصور الوحدة بديهي

عينا او ذهنا ولهذا توهم انهما شئ واحد ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ بمعنى ان يبدل لفظ
لفظ آخر اوضح منه في الدلالة وانما لا يمكن تعريفها باعتبار الحقيقة لانها بديهية التصور فلا تفتقر الى
الاكتساب ولهذا كل احد يميز الواحد عن الكثير وهي والكثرة عند العقل والخيال اي الوحدة
عند العقل والكثرة عند الخيال تستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبها بالاقسام اي باقسام
العقل والخيال وصف لا عرفية لها وذلك لان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يدرك المبدأ فيدرك ذي
المبدأ والكثرة يحفظ الخيال اشباحها بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا واحدا
فيكون كل منهما اعرف من الآخر عند العقل والخيال بالاقسام فاذا اريد تعريف الوحدة عند الخيال
عرف بالكثرة فيقال مثلا الوحدة ما ليس فيه كثرة واذا اريد تعريف الكثرة عند العقل فيقال مثلا الكثرة
هو المجتمع من الوحدات ولا يكون هذا تعريفا بما يساويه في المعرفة والجهالة وليست الوحدة امرا عينيا
لانها تعرض جميع الاشياء حتى الكثرة نفسها بل هي من ثواني المعقولات العارضة للمعقولات الاولى
في العقل عند فرض عدم الانقسام وكذا الكثرة ليست امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات لانها ضمن
الوحدات التي هي كذلك لما مر وتقابلهما لا اضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العار
لهما فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة متقومة بالوحدة ومكيلة بها وهذه
الامور خارجة عن حقيقتهما فتقابل التضايف بينهما تقابل عرضي لا تقابل جوهري بينهما فان حقيقة
الوحدة والكثرة غير متقابلتين باحد اقسام التقابل الاربعة من التضايف والتضاد وتقابل العدم و
الملكة وتقابل الايجاب والسلب لان الوحدة مقومة للكثرة واحد المتقابلين لا يقوم الآخر فكان
التقابل بينهما عرضيا لا ذاتيا ثم معروضهما قد يكون شيئا واحدا فلا بد لذلك الواحد جهتان جهة
الوحدة وجهة الكثرة بالضرورة لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا واذا كان له جهتان فلا يخلو من ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها او
لا هذا ولا ذاك فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة العارضة لتلك الكثرة
وحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة والربان الى السفينة فان جهة
وحدة النسبتين كون كل من النفس والملك والربان مدبرا والتدبير ليس مقوما ولا عارضا للنسبتين
بل هو عارض لهؤلاء الثلاثة وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت الكثرة موضوعات لمحمول اما

كل من الوحدة والكثرة اعرف من الاخرى

الوحدة ليست بامر عيني والوحدة والكثرة ليستا من الاعيان

في التقابل بين الوحدة والكثرة عرضي لا ذاتي

مبحث اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد

في اقسام الواحد

الوحدة الوصفية

كقولنا

الوحدة بالموضوع والمحمول

كقولنا بعض الموجود متحيز والماشي متحرك او محمولات بعضها على بعض عارضة لموضوع بالطبع كقولنا
الكاتب والضاحك متعجب وبالعكس فانها عارضة للانسان الذي هو موضوع لها بالطبع او بالعكس
اي او محمولات على موضوع ما كقولنا زيد جالس وآكل ومتكلم او موضوعات بعضها لبعض عارضة لمحمول
بالطبع كقولنا بعض الفقهاء والنحاة فصحاء وبالعكس فانها عارضة للانسان الذي هو محمول لها
بالطبع فهذه الوحدة وحدة الموضوع او المحمول وان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية
ان كانت جهة الوحدة مقولة على كثرة مختلفة الحقيقة في جواب ما هو سواء كان الجنس قريبا او بعيدا او
نوعية ان كانت جهة الوحدة مقولة على كثرة متفقة الحقيقة في جواب ما هو او فصلية ان كانت جهة
الوحدة مقولة في جواب اي شئ هو في جوهره وان لم يعرضهما فمتغايران بان يكون موضوع احدهما
غير موضوع الاخرى ولا يكون الواحد كثيرا بوجه فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وذلك ان لم يكن
له مفهوم وراء انه شئ غير منقسم وحدة يقول مطلق من عنوان يقال وحدة فلشئ بما ولما يكن كذلك بان يكون له
مفهوم سوى هذا فهو نقطة ان كان له مفهوم زائد على مجرد انه شئ غير منقسم ذو وضع اذ النقطة ذات وضع
لا جزء لها والوضع هو كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه او مفارق عن المادة ان لم يكن المفهوم ذا
وضع كالنفس والعقل هذا ان لم يقبل الموضوع القسمة والا فهو مقدار ان قبلها لذاته او جسم ان قبلها بسيط
ان تشابهت الاقسام ويسمى الواحد بالاتصال او مركب ان لم تتشابه الاقسام ويسمى الواحد بالاجتماع وبعض
هذه الامور التي هي معروضة للوحدة اولى من بعض منها بالوحدة لان الواحد الحقيقي وهو الذي لا ينقسم بوجه
من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية ولا بحسب الجزئيات اولى من الواحد الذي هو كثير من
وجه بالوحدة فالواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع الذي هو اولى من الواحد بالجنس بالوحدة والهوهو
هو ان يكون لامرين وحدة من وجه على هذا المعنى اي على قياس الوحدة فكما يقال جهة الوحدة اما
مقومة او عارضة او لا هذا ولا ذاك كذلك الهوهو فاقسام الوحدة هي اقسام الهوهو لكن مع الكثرة
لانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يعرض الهوهو للشخص الواحد بخلاف الوحدة والوحدة في الوصف
العرضي والوصف الذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان كان الوصف ذاتيا فيسمى الوحدة
في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وان كان الوصف عرضيا فيسمى الوحدة في الكم مساواة وفي
الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة

اقسام الوحدة

الوحدة الصرفة

بحث الحمل الايجابي

بحث اقسام الهوهو

ان الاثنين لا يتحدان

والاتحاد وهو ان يصير شيء شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع
شيء آخر ليحدث شيء ثالث بل على ان يكون شيئا واحدا بعينه واحدا آخر محال لانهما بعد الاتحاد اما موجودان
فهما اثنان متمايزان وذلك ينافي الاتحاد واما معدومان او لم يصر احدهما الآخر فلا اتحاد ولما ان يكون
احدهما موجودا والآخر معدوما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وبالعكس
لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدم احدهما لا يكون هو
هذا ان قلت لا نسلم ان لو كانا موجودين لكانا اثنين متمايزين وانما يلزم ذلك ان لو كانا موجودين بوجودين
ولم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد كالجنس والفصل ح ذلك الوجود ان كان احدهما لزم
انعدام احدهما بالضرورة وان كان وجودا ثالثا عين الاولين او احدهما لزم ان يكون الشيء
الواحد موجودا بوجودين وان انعدما لزم حدوث شيء ثالث وهو ينافي الاتحاد واذا كان
الاتحاد محالا فالهوهو في قولنا هو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل يستدعي
اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وذكر لانه لو لم يكن فيه جهة الاتحاد امتنع ان يقال هو هو
وان لم يكن فيه جهة التغاير لزم الاتحاد المحال والوحدة مبدأ للعدد لانه انما يحصل منها وليست
بعدد لان العدد كم منفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فهي مبدأ للعدد المتقوم
بها لا غير من الاعداد فالعشرة مثلا متقومة بالوحدة عشر مرات لا بخمسة وخمسة ولا بستة
واربعة ولا بسبعة وثلثة ولا ثمانية واثنين لان تقومها بكل هذه الاعداد محال لان نوعا واحدا
من التركيب كخمسة وخمسة مثلا كاف في تقومها وتقومها ببعض منها دون بعض ترجح بلا مرجح واذا
اضيف اليها مثلها يعني وحدة اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد للاشتمال على خواصه
وكونها زوجا اول لا يقتضي ان لا يكون عددا ثم يحصل بحسب القوة والامكان انواع لا تتناهى بتزايد
واحد واحد من الوحدات فيحصل بتزايد واحد على الاثنين الثلثة وهي نوع وبتزايد واحد عليها
الاربعة وهي نوع آخر وعلى هذا الى لانهاية لان التزايد لا ينتهي الى حد لا يمكن ان يزاد عليه فلا ينتهي الانواع
الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر بل يحصل انواع لا تتناهى مختلفة الحقائق لاختلافها في اللوازم
كالمنطقية والاصمية وغيرهما واللوازم دال على اختلاف ملزوماتها بالحقائق هي انواع العدد لان
العدد مقول على هذه الانواع في جواب ما هو فيكون جنسا لها وهي انواع المندرجة تحته لان امتياز

الوحدة ليست من الاعداد

اختلاف م

كل

كل منها عن الآخر بخصوصية التي هي صورته النوعية التي هو بها هو وكل واحد منها امر اعتباري
ليس ثابتا في الاعيان يحكم به العقل على حقائق انواعا كانت او اشخاصا اذا انضم بعضها الى بعض في
العقل انما هو بحسبه اي بحسب ذلك الواحد من انواع العدد مثلا اذا انضم انسان واحد الى واحد
آخر في العقل يحكم عليهما بامر اعتباري وهو الاثنينية وهي غير متحققة في الخارج لانه اذا انضم واحد
في المشرق الى واحد في المغرب انما ما عقلنا حكم العقل عليهما بالاثنينية ولا تتصور عروضها
لها في الخارج بل في الذهن والوحدة قد تعرض لذاتها فيقال وحدة واحدة وذلك لانها متحققة في
العقل فتعرض لها وحدة في العقل ومقابلها اي ولمقابلها يعني الكثرة فيقال عشرة واحدة ثم استشعر
اعتراضا بان وحدة الوحدة والكثرة من حيث كونها قائما بالعقل موجودة فلها وحدة اخرى يعتبرها
العقل وتتسلسل وهو محال فلا تعرض الوحدة لذاتها ولمقابلها فاجاب بقوله وينقطع عروض الوحدة
بانقطاع الاعتبار الذهني لوقوف الذهن عند حد ما فان الامور التي هي غير متناهية بحسب القوة و
الامكان لا تخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كالاعداد وقد تعرض لها اي للوحدة شركة
من الوحدات الخاصة لكليتها فتخصص الوحدة المشتركة بالمشهوري اي بالمضاف المشهوري وهو
المجموع الحاصل من الاضافة ومعروضها كما سيجيء ويعني به ههنا اضافة الوحدة الى ما تضاف اليه كوحدة
زيد وذلك لان امتياز الوحدات بعضها عن بعض انما يكون بالاضافة كما ان تخصص العرض وتميزه
بالاضافة الى المحل وكذا المقابل للوحدة يعني الكثرة تعرض لها شركة فتخصص باضافتها الى ما تضاف اليه
كعشرة رجال وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين اعتبار انها وحدة له كما هو واحد بها و اعتبار
انها عارضة له كما هو معروض لها والى مقابلها يعني الكثرة ثالثا اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة
لها كما هي مقابلة لها وكذا المقابل للوحدة تضاف الى معروضه بالاعتبارين اعتبار انه كثرة له و اعتبار
انه عرض له والى مقابله بالاعتبار الثالث وهو انه مقابل له وتعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل
عروضه لها من التقابل الذي هو امتناع اجتماع الشيئين الواردين على شيء واحد في ذلك الشيء في
زمان واحد من جهة واحدة وانما استحال عروضه للوحدة لانه يقتضي الكثرة المقابلة لها المتنوع
اي من التقابل المتنوع الى الانواع الاربعة وسيجيء ان مقوليته عليها بالتشكيك فيقتضي ان يحمل النوع
ههنا وكذا الجنس اعني التقابل المطلق على اللغوي دون الاصطلاحي وانما قال المتنوع لان

في التحدث عن التقابل بين المفهومات

التقابل المطلق غير متحصل بنفسه بل هو امر مبهم محتمل لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق كالجنس وانما
تحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء بالاعتبار فيكون التقابل كالجنس
والاشياء كالانواع اعني السلب والايجاب وهما النفي والاثبات اللذان يكون احدهما رفعا
للآخر وهو اي تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد اي اللفظ والاعتقاد لا الى
العين يعني له وجود في العبارة والذهن لا في العين اذ ليس في الخارج شي هو ايجاب او
سلب واعني العدم والملكة وهو اي تقابل العدم والملكة الاول الذي هو تقابل السلب و
الايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهي ان يكون السلب سلبا عن محل كالعمى الذي هو
عدم البصر عما من شانه لا سلبا للآخر مطلقا كما في الاول مثل الفرس واللافرس واعني تقابل الضدين
وهما متقابلان وجوديان ليس يعقل احدهما بالقياس الى الآخر كالحرارة والبرودة ويتعاكس هو
اي تقابل الضدين وما قبله وهو تقابل العدم والملكة في التحقيق يعني يتعاكسان عموما وخصوصا
في التحقيق منهما والمشهورية منهما وذلك لان تقابل الضدين بحسب الشهرة يطلق على كل متقابلين
وجوديين لا يعقل احدهما بالقياس الى الآخر وبحسب التحقيق يطلق على معنى اخص من ذلك وهو
ان يقيد المذكور بان يكون بينهما تعاقب على موضوع ويكون بينهما غاية الخلاف فالسواد والحمرة
ضدان بالمعنى الاول لا الثاني وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق يطلق على كل متقابلين وجودي
وعدمي عن موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن زيد او نوعه كعدم اللحية
عن المراة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر وبحسب
الشهرة يطلق على معنى اخص من ذلك وهو ان يقيد المذكور بان يكون الموضوع مستعدا للوجودي
بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية عن شخص في وقت من شانه اللحية فيه فظهر ان تقابل
الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بالعكس واعني تقابل المتضايف
وهو تقابل وجوديين يكون يعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما انحصر
التقابل في الاربعة لانه لا تقابل بين الاعدام لان العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لانه نفسه ولا
العدم المضاف لانه يجامعه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود
هو غير الموجودين اللذين هما عدما منهما وحينئذ المتقابلان ان كانا وجوديين فان كان يعقل



احدهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان وان كان احدهما وجوديا و
الآخر عدميا فان اعتبر فيه موضوع من شانه الوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب و
الايجاب ثم تكون امتناع اجتماع الملزوم وعدم اللازم من تقابل الايجاب والسلب قد
اعتبر في التقابل التوارد على شي واحد وهما ليسا كذلك فهما من المتنافيين لا من المتقابلين و
مندرج تحته اي تحت تقابل التضايف الجنس الذي هو التقابل المطلق المتنوع الى انواعه الاربعة
على الوجه المذكور باعتبار عارض عرض له وهو من حيث هو تقابل وذلك لان التقابل من حيث
هو تقابل نوع من التضايف الذي هو نوع منه ولا امتناع ان يكون الشي اخص من نوعه باعتبار
عارض عرض له وان كان اعم منه مطلقا باعتبار ذاته وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن
حيث انه ضد له مضائف له ومقوليته عليها اي مقولية التقابل على انواعه الاربعة بالتشكيك لانه
معنى واحد ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه فان التقابل الحاصل للعلول الاول هو
تقابل المعلولية للعلية من التضايف هو قبل سائر اقسام التقابل لسائر ما تبعه والتقابل الحاصل للسلب
والايجاب صدقا وكذبا اقوى من تقابل الضدين صدقا فقط لانه اتم فيه واثبت بل التقابل بالذات
لا يكون الا بين السلب والايجاب فان الشر مثلا انما ينافي الخير لانه مشتمل على انه ليس بخير وكذا
غير ذلك واشدها فيه اي واقوى الانواع في التشكيك لا في التقابل هو النوع الثالث من التقابل وهو
تقابل الضدين لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والخير
والشر والسواد والبياض وغيرها في غاية الظهور بخلاف سائر الانواع ويقال للاول منها اعني تقابل
السلب والايجاب تناقض ايضا كما يقال له تقابل النفي والاثبات وهذا التقابل اما بسيط كالفرس و
اللافرس او مركب كزيد فرس ليس زيد بفرس والاول لا صدق فيه ولا كذب والثاني فيه صدق وكذب
وتحقق التناقض في القضايا وهو فيها عبارة عن اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي
لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى بشرائط ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة
الشرط ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة و
الفعل لان التناقض لا يتحقق عند عدم وحدة من هذه الوحدات لانتفاء وحدة النسبة الحكمية التي
ورد الايجاب والسلب عليها حينئذ هذا المذكور من الشرائط الثمان في القضايا الشخصية وهي

القضية التي يكون موضوعها جزئيا حقيقيا كزيد كاتب اما القضايا المحصورة وهي القضية التي يكون
موضوعها كليا بين كمية افراده ككل انسان حيوان فيشترط اى فيتحقق التناقض فيها بشرط تاسع
وفي بعض النسخ فيشترط تاسع اى يشترط فيها شرط تاسع وجد مع الشرائط الثمان وهو الاختلاف
فيه اى في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية فيجوز
مع تحقق الشرائط الثمان ان يكذبا وان لم يصدقا ككل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان
والجزئيتان مع تحقق الشرائط الثمان صادقتان وان لم تكذبا كبعض الحيوان انسان وليس بعض
الحيوان بانسان فلا يتحقق التناقض اما الكلية والجزئية مع تحقق الشرائط الثمان فلا يمكن صدقهما
ولا كذبهما معا البتة ككل انسان حيوان وليس كل انسان بحيوان فلا بد في المحصورة من الاختلاف
بالكم ايضا هذا في القضايا المطلقة وفي الموجهات وهي القضايا التي فيها الجهة كالضرورة والامكان
والدوام والاطلاق مع الشرائط التسع في محصوراتها شرط عاشر للتناقض بين القضيتين وهو الاختلاف
في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة
لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع اذ تصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب وتكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف
بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط لا تتناقضان
في المادة المذكورة اما الممكنة والضرورية فانهما تتناقضان وكذا المطلقة والدائمة مع تحقق الشرائط التسع
واذا قيد العدم بالملكة في القضايا كان يعني بغير البصير الاعمى وبمعنى اعم منه وجعل جزء الموضوع
القضية فيقال زيد هو لا بصير او الجماد لا بصير سميت تلك القضية معدولة لانها عدلت من صيغة الايجاب
الى صيغة السلب وهي تقابل القضية الوجودية اى المحصلة الطرفين صدقا لا كذبا بان كانتا موجبتين
اى لا تصدقان معا لامتناع صدق الشيء وعدمه على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة
ويكذبان معا لامكان عدم الموضوع اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فعند
عدمه لا بد ان تكذبا فيصدق مقابلاهما وهما السالبة المعدولة والسالبة المحصلة لامكان سلب
الشيء وعدمه عن الموضوع المعدوم فالمعدولة تقابل الوجودية كذبا لا صدقا ان كانتا سالبتين



اى لا تكذبان معا ولما لصدق نقيضاهما وهما الموجبتان وقد مر انهما لا تصدقان ويصدقان معا
لما مر هذا اذا اتفقتا في العدول والتحصيل والكيف اما اذا اتفقتا في العدول واختلفتا في الكيف
اى الايجاب والسلب تناقضتا بعد رعاية الشرائط المذكورة واما اذا اختلفتا في العدول و
التحصيل والكيف كانت الموجبة اخص من السالبة لتوقف الايجاب على وجود الموضوع اما محققا
كما في الخارجية او مقدرا كما في الحقيقية بخلاف السالبة فصدق السالبة على تقدير صدق الموجبة
والا لصدق نقيضها فتصدق الموجبتان هف ولا يلزم صدق الموجبة على تقدير صدق السالبة
لجواز ان يصدق السالبة مع انتفاء الموضوع وقد يستلزم الموضوع الذي هو محل لا يتقوم بالحال
فيه احد الضدين بعينه كاستلزام النار الحرارة او لا بعينه كاستلزام بدن الحي لواحد من الصحة والمرض
اذ لا واسطة بينهما في التحقيق او لا يستلزم شيئا منهما لا بعينه ولا لا بعينه وذلك عند الخلو عن الضدين
معا كالفلك الذي هو خال عن الحرارة والبرودة والاتصاف بالوسط اى وعند الاتصاف بالامر
الوسط بين الضدين كالماء الفاتر المتوسط بين الحرارة والبرودة والوسط قد يكون له اسم محصل
كالحمرة المتوسطة بين السواد والبياض وكالشجاعة المتوسطة بين التهور والجبن وقد لا يكون له
اسم محصل فيعبر عنه بسلب الطرفين كلا عادل ولا جائر وليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين يكون وسطا
فان الفلك يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف ولا يراد به حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد
ضدان بل ضد الواحد واحد في التضاد الحقيقي اذ لو كان له ضدان بجهة واحدة كان ضد الواحد
واحدا وهو القدر المشترك بينهما وبجهتين كان ذلك وجهين من التضاد لا وجها واحدا فضد
الواحد على كل وجه واحد وهو المطلوب وهو اى تقابل التضاد المطلق منتف عن الاجناس لانها
لا توجد الا في الاذهان والتضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان بل انما يعرض
للانواع المحصلة ومشروط في الانواع المحصلة للاجناس باتحاد الجنس بان يكون الانواع مندرجة
تحت جنس واحد اخير متميز بعضها عن بعض بفصول منوعة اذ لا تقابل بين الانواع المندرجة تحت
الاجناس المختلفة ثم استشعر اعتراضا بان الفصول المنوعة متضادة اذ لو لم تكن متضادة و
الجنس في الكل واحد فلا يكون الانواع ايضا متضادة هذا خلف لكن الفصول لا يجب اندراجها
تحت جنس واحد والا لزم التسلسل فلا يشترط تقابل التضاد باتحاد الجنس مطلقا فاجاب عنه بقوله

والتحصيل

وجعل الجنس والفصل نوعا واحدا لما مر تحقيقه فالسواد مثلا وغيره من الالوان كل واحد منها
نوع بسيط في الاعيان مضاد لاخر لا جنس له او فصل لانهما كما مر من الامور الاعتبارية بل النوعية المحصلة
وليس في نفس السواد لونية مطابقة للونية البياض مثلا في الحس بل مطابقة لونية احدهما اللونية الاخرى
في العقل فقط والا لم يكن اللونية جنسا وليس في الخارج لونيه وشي آخر بل جعل السواد لونا هو بعينه جعله
سوادا وليس لجنسه وفصله تميز في الاعيان **الفصل الثالث** من الامور العامة في العلة والمعلول
واقسامهما واحكامهما كل شي يصدر عنه امر اما بالاستقلال كالبارى تع بالنسبة الى المعلول الاول
الصادر عنه بلا وسط او بالانضمام اليه كالبارى تع بالنسبة الى سائر المعلولات الصادرة عنه بالواسطة
فانه علة لذلك الامر الصادر عنه والامر الصادر عنه باحد الوجهين معلول له فكل مصدر كذلك سواء
كان بالايجاب او الاختيار فهو علة فعلى هذا جاز اطلاق العلة والمعلول على البارى والعالم وقول الاشاعرة
بنفي العلة والمعلول لوجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا مما لا طائل تحته فانهم يثبتون مع المبداء
الاول قدماء ثمانية هي صفاته تع ولا بد لهم من ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شي
ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى وهي اى العلة مطلقا وهي ما يحتاج اليه
الشي فاعلية وهي ما منه وجود الشي ويندرج فيه التامة ومادية وهي جزء كان الكل به بالقوة و
صورية وهو جزء يصير الكل به بالفعل وغائية وهي ما لاجله وجود الشي وانما انحصرت في الاربع لانها
اما داخلة في المعلول او خارجة عنه لامتناع ان تكون نفسه والاول علة الماهية والثاني علة
الوجود وعلة الماهية اما ان يكون بها المعلول بالقوة او بالفعل وعلة الوجود اما ان يكون الوجود
منها او لاجلها وانما قيل فاعلية بالنسبة ليدخل فيها الفاعل الحقيقي مختارا كان او موجبا وما يسد
مسد الفاعل من الاشياء الراجعة الى تتميم العلة الفاعلية كالموضوع مثل الثوب للصبغ والالة
كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والداعية كالجوع للاكل وكذا المادية لتندرج فيها
المادة الحقيقية وما يسد مسدها كالسطح للدائرة وكذا الصورية ليدخل فيها الصورة الحقيقية وما
يجرى مجراها كالهيئة المحسوسة وكذا الغائية لتدخل الغاية الحقيقية كحصول الثمر وما يجرى مجراها كحصول
الشجر والفاعل مبداء التاثير بان يفيد وجود المعلول ويحققه بواسطة او بلا واسطة وعند وجوده بجميع
جهات التاثير اى عند وجود العلة التامة اذ الفاعل مع جميع جهات التاثير مما يتوقف عليه فعله هو العلة

(margin) الفصل الثالث في العلة والمعلول
(margin) في اقسام العلة

التامة يجب وجود المعلول اذ لو امكن وتوقف على امر زائد لما كان الفاعل بجميع جهات التاثير هذا خلف
ولو لم يتوقف عليه فتخصيصه بوقت دون آخر ترجح بلا مرجح وهو محال وانتفاء الامتناع بالذات و
بالغير ايضا لتحقق العلة التامة ظاهر وانما قال عند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير ولم يقل عند وجود
جميع العلل لان بعض المعلولات قد يفتقر الى جميع هذه العلل كالسرير وبعضها يفتقر الى البعض كالبسائط
فانها لا تفتقر الى المادة والصورة بل الى الباقية وكالمجردات فانها لا تحتاج الى غير العلة الفاعلية ويجب
مقارنة العدم للمعلول الذي يصدر عن الفاعل وجوده على الاطلاق لما مر من جواز استناد الممكن الذي
لا يكون مسبوقا بالعدم بحسب الزمان الى الفاعل الموجب نعم هذا في الفاعل المختار لما مر ايضا ولا يجوز
بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل بان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام الفاعل المفيض لوجوده
اذ لو جاز لجاز تحقق الشي مع انتفاء ما يتوقف هو عليه وهو مح وان جاز بقاء المعلول بعد الفاعل
في المعد للمفعول لقبول الفيض كبقاء الابن والبناء والسخونة بعد الاب والباني والنار وغير ذلك
من المعدات والمعينات والعلل بالعرض الداخلة تحت العلة الفاعلية المطلقة ومع وحدته اى وحدة
الفاعل بان يكون واحدا حقيقيا كالمبداء الاول يتحد المعلول بان يكون واحدا بالعدد لان مفهوم كون
الشي بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى علية لاحدهما غير علته للآخر وتغاير
المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل شيئان او شي موصوف بصفتين
متغايرتين وقد فرضنا واحدا هذا خلف وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية
ثم يعرض الكثرة للمعلول باعتبار كثرة الاضافات العارضة له كالامكان والوجوب وغيرهما فيمكن ان
يصدر عن الواحد الحقيقي بواسطة المعلول الاول المتكثر بالاعتبارات والجهات اشياء كثيرة في
مرتبة واحدة والمعلولات التي في المراتب الاخيرة والمتوسطة والعالية كلها منسوبة الى الواحد
الحقيقي الذي هو المبداء الاول والمراتب علل معدة لافاضة الوجود والكل متفقون عليه وان
تساهلوا في الاطلاقات وهذا الحكم اى الحكم بانه مع وحدة الفاعل يتحد المعلول ينعكس على نفسه
اى مع وحدة المعلول يتحد الفاعل اذ لو كان اثنين لكان وجوبه بكل منهما مقتضيا لاستغنائه عن
الآخر فيكون محتاجا اليهما مستغنيا عنهما وهو مح هذا في الوحدة الشخصية وفي الوحدة النوعية
وان كان مع وحدة الفاعل بالنوع يتحد المعلول بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف لا عكس

(margin) اذا انعدم العلة انعدم المعلول لا محالة
(margin) الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

٣٤ لهذا الحكم على نفسه اذ مع وحدة المعلول بالنوع قد لا يتحد الفاعل بالنوع كالحرارة فانها معلولة للشمس والنار والحركة المختلفة بالنوع وذلك لجواز ان يشترك الاشياء المختلفة في لازم واحد والنسبتان اى العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اذ لو وجدتا في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة فاستحال وجود شيء في الاعيان هو مجرد علية او معلولية نعم معروضاهما في الذهن موجودان في الخارج وهما اى العلية والمعلولية متقابلا التضايف فان العلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلة ويتعقل كل منهما مع تعقل الآخر ولا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وهو ظاهر وقد يجتمعان في الشيء الواحد كالعلة المتوسطة فانها علة و معلول لكن بالنسبة الى امرين لا يتعاكسان فيهما اى في العلية والمعلولية وذلك لان العلة المتوسطة معلولة بالنسبة الى العلة الاولى وعلة بالنسبة الى المعلول الاخير والعلة الاولى من حيث هي علة اولى ليست علة للمعلول الاخير من حيث هو معلول اخير والمعلول الاخير من حيث هو معلول اخير ليس معلولا للعلة الاولى من حيث هي علة اولى لكن الاولى والمتوسطة يتعاكسان فيهما وكذا المتوسطة والمعلول الاخير وفي بعض النسخ ولا يتعاكسان فيهما اى ولا يتعاكس العلية والمعلولية في العلية والمعلولية يعني لا يكون العلة معلولة لما هو معلول لها ولا المعلول علة لما هو علة له والا لزم الدور المحال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ولا يتراقى معروضاهما اى معروض العلية ومعروض المعلولية وفي بعض النسخ معروضيهما يعني معا وهذا اصح في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا هو التسلسل المحال واستدل على بطلانه باربعة اوجه فالاول قوله لان كل واحد من معروضاتهما اى من هذه السلسلة ممتنع الحصول في الخارج بدون علة واجبة بالذات او بالغير اذ التقدير ان كل واحد منها معروض المعلولية لكن الواجب بالغير لامكانه الذاتي ممتنع ايضا حصوله بدون علة واجبة بالذات او بالغير فيجب حينئذ لتحقق السلسلة وجود علة لذاتها وهي ان يكون معروض العلية ولا يكون معروض المعلولية هي طرف السلسلة اذ لو لم يكن وجود علة لذاتها لكان الكل مطلقا معروض المعلولية فامتنع حصول السلسلة ولو لم تكن العلة لذاتها طرفا لها لكانت معروضة للمعلولية هذا خلف الثاني قوله وللتطبيق بين جملة كذلك موجودة قد فصل منها آحاد متناهية كعشرة آحاد واخرى اى وبين جملة اخرى كذلك لم تفصل منها الآحاد وهي الجملة الاولى بعينها وذلك بان يطبق بحسب الفرض العقلي الاول من الاولى على

العلية والمعلولية لا يجتمعان في شي واحد باعتبار واحد

في ابطال التسلسل

برهان التطبيق

الاول

الاول من الثانية والثاني على الثاني والثالث على الثالث وهلم جرا فان انطبقا كان الناقص كالزائد وهو محال والا انقطعت الناقصة بالضرورة فتناهت ولزم تناهي الاخرى لانها ما زادت على الناقصة الا بقدر متناهي ش لم لا يجوز ان يكون عدم انطباقهما لعدم الطرف لا لتناهي الناقصة ج عدم الطرف لا ينافي الانطباق بحسب الفرض العقلي لان المراد منه هو ان يكون لكل فرد من الاولى فرد من الثانية بازائه لا الى نهاية ش فعلى هذا الانسب ان يكون الزائد كالناقص على تقدير الانطباق لجواز ان يكون الانطباق لعدم تناهي افراد الناقصة لا لتساوي افرادهما ج لا يكفي في الانطباق عدم التناهي بل لا بد مع ذلك من ان يكون بازاء كل فرد فرد وحينئذ يلزم تساوي افرادهما الثالث قوله ولان التطبيق بين جملتين جملة من علل غير متناهية وجملة من معلولات غير متناهية حاصلتين من ترامي معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية باعتبار النسبتين العلية والمعلولية بحيث يتعدد كل واحد منهما اى من السلسلة باعتبارهما لان كل واحد منها من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول يوجب تناهيهما من الطرف الغير المتناهي وذلك لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى وهي المعلولية من حيث السبق الحاصل لكل علة من العلل الغير المتناهية على معلولها فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل انما تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير عن هذه السلسلة لانه ليس معروض العلية فيزيد مراتب العلل بواحدة والا ارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية والمعلولية وح يلزم تناهيهما مع فرض لا تناهيهما الرابع قوله ولان المؤثر في المجموع اى مجموع تلك السلسلة الممكنة لتركبها من الآحاد الممكنة ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في المجموع الممكن بجميع اجزائه لا بد وان يؤثر في كل واحد من اجزائه ومن جملة الاجزاء نفسه وعلله الغير المتناهية اذ لو لم يؤثر في بعض المجموع لا يكون هو وحده مؤثرا فيه بل مع علة ذلك البعض هذا خلف ولان المجموع له علة تامة بالضرورة لامتناع ان يوجد المعلول ولا يوجد له فاعل بجميع جهات التأثير وكل جزء فرض من المجموع ليس علة تامة للمجموع اذ الجملة لا تجب به وحده وهو ظاهر والعلة التامة يجب ان يجب المعلول بها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وكيف يجب الجملة بشيء هو جزء من اجزائها وهو اى والحال ان ذلك الشيء يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة وهو ما فوقه في المجموع من العلل الغير المتناهية

ش لم لايجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للمجموع لتحققه به ج لان المجموع كما يحتاج اليه يحتاج الى المعلول الاول ايضا فكيف يكون البعض علة فثبت بالوجهين ان المؤثر في المجموع ليس بعضه واستحال ان يكون نفسه وهو ظاهر فتعين ان يكون خارجا عنه واجبا لذاته اذ لو كان ممكنا لاحتاج الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته عليها ولابد وان يكون علة لشئ من الاجزاء والا لم يكن علة للمجموع اذ الهيئة الاجتماعية لاتعتبر فيه والمقدر خلافه ولا يمكن ان يكون علة للاخير او المتوسط لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد فتعين ان يكون علة لواحد هو المبدأ وينقطع به السلسلة وهو المطلوب وتكافؤا اى تساوى النسبتان العلية والمعلولية في طرفي النقيض من الوجود والعدم يعني انهما اذا وجدت كانت الاخرى موجودة وانهما اذا عدمت كانت الاخرى معدومة لانهما متضايفان مثل الضعف والنصف والمتضايفان من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم احدهما على الآخر وجودا وعدما فهما متكافئتان مطلقا ش لابد من تقدم العلة على المعلول وهذا ينافي التكافؤ ج التقدم والتأخر للمعروضين بحسب الذات والتكافؤ للعارضين والقبول والفعل متنافيان من حيث الصدق مع اتحاد النسبة اى نسبة القبول والفعل بان يقع نسبة الفعل بين المتعينين اللذين وقع نسبة القبول بينهما حتى يكون الفاعل التام بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول فيكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا لشئ واحد وانما تنافيا لتنافي لازميهما وهما الامكان والوجوب و ذلك لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان لانه من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول بل جاز حصوله له ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لانه من حيث هو فاعل يستلزم المفعول لوجوب حصوله عنه عند وجوده بجميع جهات التأثير وتنافي اللازمين يستلزم تنافي الملزومين ش نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ج بل بالامكان الخاص اذ عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول له ولا عدمه ويجب المخالفة بحسب الماهية النوعية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة لامتناع احتياج الشئ الى نفسه وذلك كون النفس علة ذاتية للحركة الاختيارية والا يكن المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة بل محتاجا الى تشخصه اليها فلا يجب المخالفة بين العلة و المعلول بحسب الماهية ككون هذه النار علة عرضية لتلك النار ولا يجب صدق احدى النسبتين

وتساوي المعلول للعلة في الوجود والعدم

القابل لا يكون فاعلا



ن العلية والمعلولية على المصاحب للعلة والمعلول من الشرائط واللوازم لان ما مع العلة لا يجب ان يكون علة وكذا ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا فلا يجب صدق العلية على ما يصاحب العلة كحركة النار المحرقة ولا صدق المعلولية على ما يصاحب المعلول ثم استشعر اعتراضا بان التشخص العنصريات قد يحتاج لذاته الى تشخص آخر منها كهذه النار التي اقتبست منها وكهذا الهواء الى النار التي سخنت الماء المنقلب اليه فلا يجب المخالفة بين العلة والمعلول فاجاب عنه بقوله وليس التشخص العنصريات من حيث هو التشخص كهذه النار التي هي تشخص ما علة ذاتية وهي التي يكون المعلول مستندا اليها بالحقيقة لتشخص آخر منها بان يكون علة لوجوده والا لم يتناه الاشخاص العنصرية المترتبة لاستلزام كل تشخص تشخصا لا الى نهاية لان العلل الذاتية تستدعي ترتب معلولها عليها والا لم يكن ذاتية ومعلولها ايضا تشخص منها والفرض ان التشخص على الاطلاق من حيث طبيعة التشخصية علة ذاتية لتشخص آخر منها فلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة فلا يكون التشخص علة ذاتية لتشخص آخر بل عرضية معدة ثم استدل على هذا باربعة اوجه غير الاول فا قوله ولاستغنائه عنه اى ولاستغناء التشخص الذي فرض معلولا عن التشخص الذي فرض علة بغيره اى غير التشخص الذي فرض علة من اشخاص النوع العنصرية اذ ليس تشخص ما اولى بان يكون علة ذاتية لتشخص آخر من بقية اشخاص النوع اذ كل تشخص سبيله سبيل ساير الاشخاص وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة ذاتية فهو علة عرضية معدة ب قوله ولعدم تقدمه اى تقدم التشخص الذي فرض علة على التشخص الذي فرض معلولا تقدما ذاتيا اما اذا كانا في نوع واحد فظاهر لامتناع تقدم الشئ على نفسه واما اذا كانا من نوعين فكذلك لانه يمكن ان يفرض المتقدم متاخرا وهو هو بالذات ج قوله ولتكافؤهما اى ولتساوى التشخصين من العنصريات في انه ليس احدهما اولى بان يكون علة ذاتية للآخر من الآخر فلا يكون احدهما على تقدير العلية الا علة عرضية للآخر د قوله ولبقاء احدهما اى احد التشخصين من العنصريات مع عدم صاحبه وهو التشخص الآخر وذلك لان ما يفرض منهما علة فهو قد ينعدم مع بقاء ما يفرض منهما معلولا او بالعكس والمعلول يمتنع ان يبقى بعد عدم علته الذاتية فلا يكون احدهما علة ذاتية للآخر وهو المطلوب والفاعل منا فعلا اختياريا منسوبا الى القوة الحيوانية يفتقر الى تصور جزئي لفعل ملائم او منافي تصورا مطابقا او غير مطابق لتخصيصه اى بالتصور الجزئي الفعل الاختياري المطلوب لان التصور الكلي المتساوي نسبته الى جميع الجزئيات لا يقع به جزئي خاص لامتناع الترجيح من

الغا... ليس بعضها علة لبعض

... في كيفية صدور الافعال منا

غير مرجح ولا جميع الجزئيات لانها غير متناهية ش لم لا يكون فيه تعين القابل ج لماهية مندرج تحتها
جزئيات غير متناهية فترجح بعضها على البعض ان كان لقابل آخر لزم التسلسل والا بطل السؤال ثم
ينبعث الى الشوق وهو نزاع النفس الى الشيء المتصور اما نحو طلبه ان كان لذيذا او نافعا يقينا او ظنا
ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا ثم
ينبعث الى الارادة وهي العزم الذي يجزم به التردد في الفعل والترك على احد الطرفين ثم ينبعث الى حركة
العضلات العضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى
رباطا ومن اللحم ومن غشاء يجللها فان العصب اذا اتصل بالرباط وتشبك كل واحد منهما بالآخر حتى
صارا كشيء واحد وتشعث الحاصل منهما واحتشى الفرج التي بين الاجزاء المتشعثة باللحم وجلل غشاء كان
هذا الحاصل عضلة خلقت لتحريك الاعضاء تحريكا اراديا بالقوة المحركة التي تحلها فالفاعل منا ينبعث الى
المبادي الاربعة ليقع منا الفعل الاختياري ففي الانسان قوة محركة على انها باعثة وهي الشوقية
والنزوعية وتنشعب الى شهوانية وهي الطالبة لما يلائم وغضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلائم وينفعل
عن تخيل وادراك وهي في الحيوان مطيعة للقوى المدركة اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد
وقوة محركة على انها المباشرة للحركة تنبث في الاعصاب وتطيع النزوعية وسلطان المحركات في القلب
كما ان سلطان المدركات في الدماغ كما يجيء والحركة الاختيارية من مكان الى مكان آخر تتبع ارادة
كلية بحسبها اي بحسب تلك الحركة الصادرة عنها وجزئيات تلك الحركة بواسطة جزئيات المسافة لكون
المسافة لا محالة تشتمل على استعداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزوية تجزي المسافة بها الى اجزائها
الجزوية تتبع تخيلات وارادات جزوية بان يتخيل قاطع تلك المسافة تلك الحدود واحدا بعد واحد و
تنبعث عن كل تخيل ارادة جزوية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد
فيكون الجزئي السابق من هذه التخيلات والارادات الجزوية علة للسابق من تلك الجزئيات لتلك الحركة المعدة
لحصول جزئي آخر من التخيل والارادة بان يصير كل وصول الى حد من المسافة علة لوجود تخيل وارادة
يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل تخيل وارادة علة لوصول متأخر عنها فتتصل الارادات الجزئية في
النفس والحركات الجزئية في المسافة الى آخرها لانه اذا اتصلت التخيلات متجددة على التوالي حسب
اتصال المسافة واتصلت الارادات المنبعثة عنها اتصلت الحركة الى آخر المسافة بالضرورة نعم لو انقطع

التخيل

التخيل انقطعت الارادة فتقف المتحرك قوله المعدة اشارة الى ان السابق لا يكون بانفراده علة للاحق
بل هو شرط مانع العلة باضافته اليها لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة
للموجود وانما قلنا ان السابق ينعدم حينئذ لان ارادة المتحرك حدا ما من المسافة تنعدم على كونه فيه لان
ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود ومع وصوله الى ذلك الحد تنتفي تلك الارادة وتتجدد غيرها فاستمرار
التخيلات والارادات والحركات استمرار على سبيل الانصرام والتجدد لا غير ويشترط في صدق التاثير
على المؤثر المقارن للمادة وهو القوة الجسمانية كالمؤثر القسري والطبيعي المقارن للجسم الوضع وهو كون
الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه وذلك لان المقارن انما يؤثر بتوسط المادة بمعنى انه يصل بها ان
يؤثر فيه وهذا يوجب لا محالة ان لا يؤثر المقارن الا بعلاقة وضعية منه ومن ما يؤثر فيه حتى يكون
المقارن بتوسط المادة مرة ههنا فيؤثر فيما يلاقيه او يجاوره او يقابله ومرة هناك فيؤثر فيما يلاقيه او يجاوره
او يقابله هناك وهذا يستدعي شيئا يكون هنا او هناك حتى يؤثر المقارن فيه ولاجل ذلك لم يكن الشمس
تضيء بها اي شيء كان ولا النار تسخن بها اي جسم اتفق فلا يفعل المقارن الا بمشاركة الوضع والتناهي
اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي فعله بحسب المدة بان يكون زمان فعله وبحسب العدة
بان يكون عدد فعله متناهيا وبحسب الشدة بان يكون نوع فعله متناهية ولمية اشتراط التناهي
بحسب الثلثة ستذكر وهذه الثلثة هي التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص وهو عدم
التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيا الذي يقابله تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والايجاب
على المؤثر المقارن لان التناهي وعدمه الخاص من الاعراض الذاتية للمقدار والعدد والمؤثر المقارن شيء
يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد
تصدق التناهي وعدمه الخاص عليه انما يكون باعتبار مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي باعتبار
المقدار يكون اما مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث وحدته او كثرته واما مع فرض وحدة العمل
واتصال زمانه واعتبار هذه الثلثة هو اعتبار المدة والشدة والعدة وذلك لان المؤثرات بهذه الاعتبارات
تكون ثلثة اصناف الاول مؤثرات يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون المؤثر الذي زمانه اكثر اقوى من الذي زمانه اقل ويجب
من ذلك ان تقع على غير المتناهي في زمان غير متناه والثاني مؤثرات يفرض صدور عمل واحد منها

القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بمشاركة الوضع اعني الاشارة الحسية

في تناهي القوى الجسمانية بمقتضاها

في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون المؤثر الذي
زمانه اقل اشد تاثيرا من الذي زمانه اكثر ويجب من ذلك ان تقع على غير المتناهي لا في زمان والثالث
مؤثرات يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون
الذي يصدر عنه عدد اكثر اقوى من الذي يصدر عنه عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهي
عدد غير متناهي فالتناهي وعدمه الخاص اعني الاختلاف الاول بالمدة والثاني بالشدة والثالث بالعدة
واقوى الرامين متى استوى مع الرامي الآخر في امرين من هذه الثلثة لابد وان يفاوته في الثالث منها
فان ساواه في الشدة والمدة فاوته في العدة وان ساواه في الشدة والعدة فاوته في المدة وان ساواه
في المدة والعدة فاوته في الشدة ولو ساواه في الثلثة لا يكون مفاوتا له البتة اذ للرابع يقع به المفاوتة و
انما اشترط في صدق التاثير على المقادير التناهي بحسب المدة والعدة والشدة سواء كان المقادير قسريا
بان يكون تحريكه لجسم لا يكون بحال له او طبيعيا بان يكون تحريكه لجسم يكون بحال له لان المؤثر القسري
يختلف باختلاف القابل المقسور لانه انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما زيد عليه ويلزم منه
ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر ومع اتحاد المبدأ للتحريك عند اختلاف القابل بان
يحرك شخص بقوته جسما من مبدأ مفروض ثم يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر
منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض يتفاوت مقابله اي مقابل المبدأ وهو الجانب
الآخر الذي يتحرك اليه الجسمان بان يتحرك احدهما اكثر من الآخر لان احدهما اكبر واكثر مسلا مما نعا
للقوة المحركة والآخر اصغر واقل مسلا مما نعا للقوة المحركة فلابد من التفاوت وامتنع ان يكون التفاوت
في الوسط او المبدأ فتعين ان يكون في مقابله وان يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم فنسبة العرضين
حركة الاعظم بحسب المدة والعدة والشدة ثم حركة الاصغر كذلك لان زيادة حركته على حركة الاعظم
بمقدار تناسب زيادة مقدار الاعظم على الاصغر ويلزم منه تناهي المؤثر المقارن بحسب المدة و
الشدة والعدة ولان المؤثر الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لا القابل لتساوي الجسم الصغير والكبير
في القبول للتحريك لكون الجسم من حيث هو جسم غير مقتضي للتحريك ولا مانع منه بل كبيره وصغيره اذا
فرضا مجردين عن القوى التي تحلها كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم



مانعاً عنه فاذا تحركا اي الصغير والكبير في مسافة مع اتحاد المبدأ عرض التناهي في الجانب الآخر اذ
لابد فيه من تفاوت لان قوة الجسم الكبير اكثر واقوى من قوة بعضه لان القوة الجسمانية المتشابهة انما تختلف
باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيتها
فلو لم نظير في الجانب الآخر تفاوت لزم ان تقوى جزء القوة على ما قوى عليه كلها فلا يكون الجزء جزءا والكل
كلا هذا خلف فلزم منه تناهي حركات الصغير وذلك يقتضي حركات الكبير ايضا لكونها على نسبة جسميهما متناهي
ويلزم منه تناهي المؤثر المقارن بحسب المدة والعدة والشدة والمحل وهو كل شيء يحل شيء فيصير بذلك
الشيء بحال ما المتقوم المتحصل بالحال فيه المتقوم له قابل له ومادة للمركب منهما واحترز بالمتقوم عن الموضوع
والحال فيه وهو العرض وسيجي تحقيقه وقبوله اي قبول المحل المتقوم بالحال للحال ذاتي للمحل لانه انما
يحقق من جوهره الا بوسط والا لكان ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولا آخر وتسلسل وهو محال
فالقبول لازم للمحل مطلقا وقد يحصل القرب اي قرب القبول والبعد عنه للمحل فان قبول النطفة للصورة
الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب باستعدادات يكتسبها المحل باعتبار الحال فيه بان يكون
المحل في صورة ثم يحصل له صورة بواسطة استعداد حصل له باعتبار الصورة الاولى لجزء من الهواء
مثلا فان صورته الهوائية قد توجب لمحله استعدادا لقبول الصورة المائية فاذا وجدت فيه الصورة
المائية صار اقرب الى قبول الصورة الارضية وابعد عن قبول الصورة النارية وهذا الحال صورة للمركب
منه ومن المحل وجزء شيء فاعل لمحله لان الفاعل انما يفيض وجود المحل علة بانفراده بل باعانة من الحال
وذلك لان المحل لما امتنع وجوده منفكا عن الحال لما مرّ ثبت احتياجه الى الحال ثم ان الحال المعين قد ينعدم
ويبقى المحل فعلم انه يحتاج الى الحال من حيث هو حال ما الا من حيث هو حال معين اي من حيث طبيعته النوعية
الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الحال من حيث هو حال ما واحدا بالعدد لم يمكن
ان يكون من حيث هو كذلك علة للمحل الواحد بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للمحل والحال يكون مع الحال
فاعلا للمحل وهو اي الحال الذي هو صورة للمركب واحد اذ لو كان اثنين فان استقل احدهما بتقويم
المحل استغنى عن الآخر والا لكان المتقوم هو المجموع وهو واحد والشيء الآخر المباين ايضا واحد بالعدد
فكان الحال من حيث هو حال اليه فيجتمع منهما للمحل علة واحدة بالعدد تامة مستتبع الوجود معه فظهر
ان تشخص الحال يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل الشخصية وتشخص المحل بالحال المطلق من حيث هو

في العلة المادية وما يلازمها

في العلة الصورية

م

في العلة الغائية

فاعل لشخصه والادوار والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية لان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل
الا الغاية لم تفعل قطعا معلولة في وجودها للمعلول لان وجود الغاية انما يترتب على وجود المعلول فان
النجار الذي هو فاعل للسرير يتصور الجلوس عليه اولا ثم يتحرك الى ايجاده ثم يوجد الجلوس بحصول السرير
فماهية الجلوس علة لعلية الفاعل ووجود الجلوس معلول للسرير فالتقدم باعتبار الوجود العقلي والتأخر
باعتبار الوجود الخارجي ولا امتناع في ذلك وهي اي الغاية ثابتة لكل فاعل قاصد والا لكان عابثا
بقصده واختياره اما القوة الحيوانية المحركة المنبثة في العضلات فغايتها الوصول الى المنتهى المقصود
من الحركة وليست لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للشوقية كما هو نفس غاية
المحركة مثل ما اذا ضجر انسان عن المقام في موضع ما وتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه وجزم
العزم فاخدم القوة المحركة بالحركة نحوه فغاية القوة الشوقية هو الوصول الى المنتهى وقد لا يكون الوصول
الى المنتهى غاية للقوة الشوقية كما اذا تخيل انسان صورة لقاء حبيبه فيشتاقه ويجزم العزم فيتحرك بالقوة
المحركة الى مكان هو فيه فينتهي حركته وليس الوصول الى المنتهى غاية القوة الشوقية بل معنى آخر وهو لقاء
الحبيب فان لم يحصل غاية القوة الشوقية سواء كانت نفس غاية المحركة او غيرها فالحركة باطلة بالنسبة
الى القوة الشوقية والا اي وان حصلت غايتها فهي اي ما هو غايتها خير مظنون او معلوم ان كان مبداه
هو الفكر او عادة ان لم يكن مبداه ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان مبداه
طبيعة كالتنفس او مزاجا كحركات المرضى او عبث وجزاف ان كان مبداه شوقا تخيليا من غير ان
تنضم فكر او طبيعة او مزاج او عادة والفرق بين الجزاف والعبث هو ان الاول باعتبار الفاعل
والثاني باعتبار الغاية واثبتوا للطبيعيات الاسطقسية غايات وهي ما تتادى اليه الطبيعة دائما
او اكثريا فان حبة من البر اذا وقعت في ارض حرة وصادفها الماء وحر الشمس وغير ذلك من الشرائط
تنبت سنبلة بواسطة جذب القوة الموجودة في الحبة اجزاء الارض والماء عن موضعها الطبيعي
اليها فهذا التادي هي الغاية الطبيعية وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات وهي التي يكون وجودها
غير دائم ولا اكثري مما تتادى اليه العلل الاتفاقية تاديا مساويا او اقليا كمن حفر بيرا فوجد كنزا وما
يتادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية ثم العلة ان استجمعت الامور المعتبرة في العلية
حصل المعلول بالضرورة فلا يكون اتفاقيه والا امتنع ان تتادى الى المعلول فلا يكون علة قطعا لا ذاتية



ولا طبيعيه ولا اتفاقية ثم ان العلة قد تتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة الحصول
ولا اكثرية معها وقال الحكماء مثل هذه العلة بدون الشرائط انها علة اتفاقية ولا شك في وجود العلة الاتفا قيه
بهذا المعنى فان اتفق حصول تلك الامور معها ترتب المعلول عليها فذلك المعلول غاية اتفاقية لها اذا
اعتبر بالنسبة الى العلة وحدها وان اعتبر بالنسبة اليها مع استجماع تلك الامور غاية ذاتية لها كما انها
بذلك الاعتبار علة ذاتية والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة

بحث في اقسام العلة

فالفاعلية كالقوة الجاذبة والمادية كالهيولى الاولى والصورية كصورة الماء والغائية كالشبع للاكل وقد
تكون مركبة فالفاعلية كالقوة الجاذبة والحساسة معا للجوع والمادية كالاخلاط للبدن والصورية
كالصورة الحيوانية التي تحصلت من اجتماع عدة امور والغائية كلبس الحرير للجمال وقتل القمل وايضا
قد تكون بالقوة فالفاعلية كالنجار قبل شروعه في عمل الكرسي والمادية كالنطفة لبدن الانسان و
الصورية كصورة الماء في مادة الهواء المستعدة لقبولها والغائية ككون الجسم في مكانه الطبيعي قبل
الوصول اليه او بالفعل فالفاعلية كالنجار حال العمل والمادية كبدن الانسان الموجود لصورته والصورية
كصورة الماء الحالة في مادتها والغائية كحصول الجسم في مكانه الطبيعي وقد تكون كلية فالفاعلية
كالنجار مطلقا من غير تعيين والمادية كالخشب مطلقا للسرير والصورية ككون الانسان ذا نفس
والغائية كاستيفاء زيد من ظالمه مطلقا او جزئية حقيقية فالفاعلية كهذا النجار والمادية كهذا الخشب
للسرير والصورية ككون هذا الانسان ذا نفس ناطقة معينة والغائية كقبض زيد على فلان الغريم
الذي كان القبض عليه مقصودا من سفره وقد تكون ذاتية بان يكون المعلول مستندا اليها بالحقيقة

العلل الذاتية والعرضية ١٢

فالفاعلية كالنار للتسخين والمادية كالهيولى القابلة للصورة والصورية كالصورة المقومة للهيولى
والغائية كالمعنى الذي يطلب الحركة الطبيعية والارادية لنفسها مثل الصحة لتناول الادوية او عرضية
بان لا يكون المعلول مستندا اليها بالحقيقة ويكون بينهما ملابسة فالفاعلية ككون السقمونيا مبردا فانه
ليس بالذات كذلك لانه يستفرغ الصفراء والمادية كما قال الماء قابل للهوائية وفي الحقيقة القابل مادة
الماء لا هو والصورية كالصورة التخطيطية للانسان والغائية كدق الهاون لاجل شرب الدواء
فانه مقصود لكن لا لنفسه وقد تكون عامة وهي التي تكون لجنس العلة الحقيقية فالفاعلية كما يقال
الصانع علة الكرسي فالصانع اعم من النجار والبناء وغيرهما من ارباب الصنائع والمادية كالجسم للكرسي

فالاول من الجنس والصورة كالصورة المطلقة للمادة والغاية كاستكمال زيد من جهة وجوده مطلقا او
خاصة غير جزئية حقيقية فالفاعلية كالنجار علة الكرسي وان لم يكن معينا كالتحريك للمادة
كالخشب للسرير والصورة كتكون الانسان ذا نفس ناطقة والغاية كاستكمال زيد من جهة خاصة
تكون قريبة لا يكون بينها وبين المعلول واسطة فالفاعلية كالعفونة للحمى والمادة كالاعضاء للبدن
والصورة كالتربيع للمربع والغاية كالصحة للدواء او بعيدة تكون بينها وبين المعلول واسطة فالفاعلية
كالاحتقان مع الامتلاء للحمى فان ذلك من موجبات العفونة الموجبة لحدوث الحمى فهو علة علتها
فهو بعيد في مرتبة العلة وقد تتضاعف ذلك لكن لا الى نهاية كما عرفت من ابطال التسلسل والمادة الى
علة ليست معلولة وهي العلة الاولى لكل معلول والمادة مثل الاخلاط للبدن وابعد منها الاركان
والصورة كذي الزاوية للمربع والغاية كالسعادة للدواء وقد تكون مشتركة وهي التي تشترك في الانتفاع
عنها اشياء كثيرة فالفاعلية كالهواء المغير لاشياء كثيرة والمادة كالخشب للسرير والكرسي وغيرهما
والصورة كالصورة الطبيعية لانواع الاجسام والغاية كاستعمال الصفراء فان غاية لشرب السقمونيا
والصبر وغيرهما او خاصة وهي التي لا يشترك فيها الا شئ واحد فالفاعلية كالهواء المؤثر في بدن زيد
لا في بدن غيره والمادة كجسم الانسان لمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة والصورة كصورة
المخصوصة المقرونة له والغاية كلقاء زيد صديقه فلانا وقد تركب هذه الاقسام الستة التي
من العلل الاربع بعضها مع بعض مثل ان العلة التي هي بالذات قد تكون بسيطة وتارة تكون مركبة
والتي بالعرض قد تكون كلية وقد تكون جزئية والتي بالقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وغير ذلك
فقسم لا تركيب احد القسمين من كل قسم من الستة مع قسيمه فاعطف بأو لا يجتمع مع ما عطف عليه
فالعدم الحادث الزماني وهو الموجود بعد العدم من المبادي العرضية التي عرفتها الا ان الشئ
لذاته لا ذات له فلا يكون علة بالذات بل المبدأ للوجود الحادث هو الفاعل بحسب [illegible]
والعدم مبدأ بالعرض من حيث [illegible] العدم مبدأ له والفاعل هو مبدأ التأثير في الوجود
الوجود والعدم واحد تعلق بوجوده وجود الاثر وبعدمه عدمه اما الاول فظاهر من
وجوب وجود المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير واما الثاني فلان عدم المعلول
بعد وجوده ليس لذاته والا لم يوجد اصلا بل لا بد له من سبب منفصل هو اما ان يكون عدم العلة

تقديم علية العدم [illegible]



او غيره والثاني العلل الاربعة اذا وجدت اما ان يحصل لاجل الوجود من الامور المعتبرة في علة وجود
المعلول او لا يحصل فان كان الاول كان عدم المعلول لعدم العلة المعتبرة وان كان الثاني
لزم تخلف المعلول عن الموجب الذي باعتباره يصدر عنها المعلول مع ان المعلول لا يحصل منها وذلك
وليس المراد من تعلق العدم بالعدم ان العدم علة في الذات اذ لا ذات له فلا يكون علة
بل المراد من الاول ان العلة التامة اذا عدمت بكل اجزائها او بعضها لم يبق المعلول موجودا
فقولهم عدم العلة علة لعدم المعلول بهذا المعنى وغيره الموضوع وهو المحل المتقوم بالحال فيه وهو
العرض كالمادة التي هي محل متقوم بالحال فيه وهو الصورة في كون كل منهما محلا فالمشخص
للحال فيه في كون كل منهما من الاسباب وان كان الاول من اسباب الوجود والثاني من اسباب
الماهية وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفي من الوجود والعدم بان يجعله موجودا او
معدوما لا ان يجعل الاثر اثرا او الوجود وجودا او العدم عدما الا ان هذا ليس بالفاعل الاثر
منه [illegible] ليس كذلك فاسباب الماهية غير اسباب الوجود لان اسباب الماهية
هي الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج
واسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع لانها اما علل لماهية الشئ او لوجوده والاولى
اما ان يكون بها الشئ بالقوة وهو المادة او بالفعل وهو الصورة والثانية اما ان تكون علة
مقارنة للذات وهو الموضوع او مباينة لها وهي اما ان يكون بها الايجاد وهو الفاعل او لاجلها
الايجاد وهو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقي والجنس و
الفصل وان كانا من علل [illegible] الشئ في تحقق ذاته في العقل لكونهما مقومين النوع لكنهما
ليسا من العلل المستقلة لان كل واحد منهما دون النوع مقول على الباقي [illegible]
المعلولات [illegible] كذلك فالمعلول الذي له مادة وصورة تكون العلة الموجدة له علة
للصورة وبحيثها كالنجار للصورة السريرية والصورة والمادة معا كالمفارق لصورة الجسم ومادته
معا على التقدير من عناصر المادة مادة والعلل بسبب العلة الموجبة تكون هي علة المجموع من
المادة والصورة اعني المركب فتكون كذلك علة للمركب والمعلول الذي لا مادة له ولا صورة
اما موجود في موضوع وهو محتاج في وجوده الى علة توجده الى موضوع يقبله واما لا يوجد في موضوع

افتقار المعلول الى الفاعل في الوجود والعدم

الماهية [illegible] لا الوجود ولا الانتفاء بالمجعول البسيط

اي علل الوجود وعلل الماهية

كالعقل وهو محتاج الى علة توجده فقط فالشيء الذي يكون جميع الوجود الخاص ليس له
هذه الاسباب والا لعدم في غير الحركة بعد وجوده من سبب لما عرفت والعدم ايضا
اضافة الى ما هو عدم له فلا يعدم بدون سبب ولهذا يصدق عليه التجدد والحدوث كالذي
يعدم بعد ان كان موجودا ولو كان عدما صرفا لما جاز فيه ذلك وكذا لا يعدم في الحركة
بعد وجودها من سبب وكونها غير قارة الذات لا ينافي احتياج عدمها الى سبب فاذا
وحدثت الحركة لا بد وان توجد لسبب فاذا عدم ذلك السبب بتمامه او بعض اجزائه عدمت
الحركة فعدم الحركة معلول لعدم السبب ومن العلل المعدة وهي التي تقرب المعلول الى علته
بعد بعده عنها ما يؤدي الى مثل الحركة الى منتصف المسافة المؤدية للحركة الى المنتهى فانها
معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل لها اما الطبع او النفس او القاسر او الى
خلاف ما كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى السكون الحاصل في المنتهى او الى سكون كالحركة
الى منتصف المسافة المؤدية الى السكون عند المنتهى والاعداد قريب وهو الذي يحصل المعلول
عقبه كاعداد الحركة الى فوق عند الوصول الى الغاية لحركة الى سفل او بعيد وهو الذي يحصل
المعلول عقبه كاعداد النطفة بالنسبة الى الصورة الانسانية [illegible] الشدة والضعف ومن
العلل العرضية ما هو معد وما هو غير معد لان العلة بالعرض على اربعة اوجه احدها ان
يمنع من صدور الفعل الذاتي مانع فيتفق ان يدفعه اخر فيزيل ذلك المانع فيصدر الفعل عن
الممنوع فينسب صدوره الى المزيل العائق [illegible] لازالة المنع وثانيها
ان يكون موضوع موصوفا بصفات فيصدر الفعل الذاتي عن احد تلك الصفات فينسب الى
الصفات الاخرى او الى الموضوع وحده كالانسان يوصف بانه كاتب طبيب فاذا صدر
منه علاج ونسب الى انه انسان او كاتب فقط كان ذلك بالعرض وثالثها ان يفعل فاعل
لغاية خير مثلا فيتبعها شر فينسب ذلك الشر الى الفاعل كالحجر الطالب للمركز اذا اصاب انسانا
فاذاه فنسب ذلك الاذى الى الحجر ورابعها ان يفعل فاعل لغاية بالذات فيتفق حصول امر
مع تلك الغاية فينسب الى الفاعل انه فعلها كان يقدم انسان من سفر فيفوت شخص من جيرانه
فيتشأم به او يلحق كثيرا فيتبرك به وليس المعد من الاربعة الا الاول فقط المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض واحكامهما الكلية وفيه فصول الفصل الاول في تحقيق الجوهر
والعرض وما يتعلق بهما من الاحكام المحل الموجود اما ان يكون موجودا في الموضوع الذي
هو المحل المقوم لما حل فيه وهو العرض كالسواد او لا يكون كذلك [illegible] وهو الجوهر
فالواجب [illegible] جوهرا [illegible] الجواهر المرتسمة في الاذهان من حيث هي
موجودة في الاذهان [illegible] وهو اما مفارق غير مقارن لغيره من الهيولى ذاتا وفعلا ان
يكون [illegible] وهو العقل او مفارق في ذاته لا في
فعله وهو النفس [illegible] ان يكون مفارقا في فعله [illegible] ان يكون مقارنا في ذاته لان
عدم مفارقته ذاته [illegible] عدم مفارقته فعلا او مقارن في ذاته وفعله الجوهر
فاما ان يكون المقارن محلا لذلك الجوهر وهو المادة او حالا في ذلك الجوهر وهو الصورة او يكون
مركبا منهما وهو الجسم [illegible] محلا او حالا او مركبا منهما [illegible]
فهو مفارق المقارن [illegible] الموضوع والمحل [illegible] في العموم والخصوص
المطلق لان كل ما هو موضوع فهو محل من غير عكس لان الشيء اذا كان [illegible] مطلقا [illegible]
ذلك [illegible] الاخص وكذا الحال في العرض [illegible] في العموم
والخصوص المطلق لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل ولا ينعكس [illegible] ما ليس في محل فهو
ليس في موضوع لان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا فالموضوع والمادة يشتركان
[illegible] الصورة والعرض يشتركان [illegible]
الحال وذلك لانه لا يكون متمايزين [illegible] بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة
الى الاخر تحقيقا او تقديرا ومع ذلك يكون احدهما [illegible] محلا ولا بد بينهما من
ان يكون [illegible] احدهما محتاجا الى صاحبه والا لم يتوقف وجود واحد منهما على الاخر فاما ان يكون
الحال سببا لوجود المحل فيسمى المحل مادة والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال
عرضا [illegible] الموضوع والعرض [illegible] لان الموضوع هو المحل المقوم بذاته والعرض هو الحال
الغير المقوم [illegible] يمتنع صدق احدهما على الاخر [illegible] صدق العرض على المحل صدقا جزئيا
[illegible] الحركة [illegible] كل منهما بدلا عن الاخر

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض [illegible]

وعلى الحال صدقا جزئيا بمعنى يصدق بعض الحال عرض لان الاخص يصدق على كل افراد
الاعم وكذا يصدق الجوهر على المحل صدقا جزئيا لان بعضه ومن كل منهما عرض ما من وجه و
الجوهرية والعرضية اي كون الشيء جوهرا وكونه عرضا من ثواني المعقولات لوجهين
قوله لتوقف نسبة احديهما الى الممكن وامتناع الاخرى على الوسط الذي تبعد احديهما
وهو ما تخصص الجوهرية والعرضية بواسطة من الحقائق المتاصلة المخصصة التي لزم
معقول لكل واحد منهما ان يكون احدهما نفس الجوهرية والعرضية اصليين لجوهرنا
الانسانية والسوادية وغيرهما بل بمعنى الانسان والسواد وغيرهما من الوسائط لما
بقالان معنى الجوهرية والعرضية على حتى يقال بعد العقل انه جوهر او عرض قوله واختلاف
الانواع اي الاختلاف انواع الجوهر والعرض الاولية فان المادة والصورة اول والجزم في جنس
الجوهر من المركب منهما والمفارق الذي هو سبب وجودهما وسبب قوام احدهما بالاخر
اولى بالتقدم من هذا المعنى من جميع ذلك وكذلك العرض فان الكم والكيف اولى من غيرهما من الاعراض
النسبية ولهذا جعل كثير من الناس الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر وجعل الطعم
جوهرا وايضا بعض الجوهر اقوى من جوهر آخر وغيره كما في الهيات الشفاء وما هو من الكم
الكيف قار بطيء الزوال اولى مما هو غير قار وسريع الزوال واذا كان كذلك كان الجوهرية و
العرضية تابعة لخصصات غير متاصلة فتكونان من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات
الاولى وهو المطلوب والمعقول اي الذي يعقل اشتراكه من اقسام الجوهر من الموجود في
موضوع ومن اقسام العرض من الموجود في موضوع امر عرضي لا ذاتي لان نفي الموضوع
سلبي والموجودة عرضية وكذا الكونية في الموضوع وقد مر ذكر ان الجوهرية والعرضية من
ثواني المعقولات فلا يكون شيء منهما جنسا لما تحته لتوقف نسبة احديهما الى الممكن على الوسط
والاختلاف انواعهما بالاولوية والشيء من الجنس كذلك والمعقول من كل منهما اشتراكه عرضي لا ذاتي
فلا يكون جنسا الاول اوفق بالمتن ولا تضاد بين الجوهرية والعرضية وفي النسخ اذا الموضوع
الجوهر وقد اعتبر في التوارد على الموضوع ولا تماثل من عرضهما وفي بعض النسخ ومن غيرهما
وذلك لان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه التوارد لا بالنظر الى العرض ولا الى غيره والمعقول امر

الفناء هو العدم المقابل للبقاء الذي هو الاستمرار الوجود فلا يكون ضد الجوهر كما توهم
ابو هاشم وغيره لان الضدين الموجودات وقد يطلق التضاد على المعنى بين الجواهر ايضا
آخر وهو اعتبار التوارد على المحل اذ قد يبدل لفظ الموضوع بالمحل وقد يطلق على المعنيين
مع حذف قيد الخلاف منها فالتضاد قال بمعان اربعة فاذا اعتبر التوارد على محل مع
اشتراط غاية الخلاف كان بين الصورة المائية والصورة النارية تضاد ولم يكن بين صور العورة
الهوائية مثلا تضاد اذ ليس بينها خلاف في الغاية ومع عدم اشتراط غاية الخلاف كان بين
هذه الصور كلها وما يجري مجراها تضاد ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال فيه سواء كان
الحال جوهرا او عرضا فان المادة قد حلت فيها الصورة الجسمية والنوعية والجسم قد حل فيه
السواد والحركة والحرارة وغيرها الا مع التماثل من حال ومحال فان وحدة المحل مع تستلزم
وحدة الحال فيه اذ لو حل فيه مثلان لزم رفع الاثنينية لاتحاد الاشياء المتماثلة في الماهية
لا تعاقبها ولوازمها والعوارض لتساوي نسبتها اليها اذا كانا في محل واحد واذا امتاز فلا اثنينية
بخلاف العكس فان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لامتناع قيام صورة واحدة بعينها او
عرض واحد بعينه بمحلين والا لو عقل حصول حال واحد في محلين لم يعقل حصول
جسم واحد في مكانين والاضافة القائمة باحد المتضائفين غير القائمة بالاخر واما الانقسام
فغير مستلزم في الطرفين من المحل والحال بمعنى ان انقسام المحل غير مستلزم لانقسام الحال كالجسم
فان انقسامه الى المادة والصورة لا تستلزم انقسام الحال فيه وكالابعاد فان نقطة لا تمكن
حلول بعضها الابوة فيه وانقسام الحال غير مستلزم لانقسام المحل كالسواد فان انقسامه الى
الجنس والفصل لا تستلزم انقسام محله وكالجسم الحار المتحرك فانه لا تستلزم حرارته وحركته
ان يكون بعض المحل حارا والغير متحركا وبعضه متحركا غير حار وقوله غير مستلزم اشارة الى
جواز انقسام احدهما بانقسام الاخر وذلك اذا كان الحال ساريا في محله والمفهوم من الحال
الحال الساري هو الحال الذي يعرض في جميع اجزاء محله اجزاؤه والموضوع من جملة المشخصات
للاعراض الحالة فيه لان العرض انما يصير هذا العرض المعين بواسطة هذا الموضوع المعين
وهو ظاهر فيستحيل انتقال العرض واما الجسم فلا لم يكن تشخصه بالحيز الذي حدث فيه جاز

مفارقته عنه وقد ينتقل الحال الذي هو العرض الى محل متوسط بحل ذلك المحل المتوسط في
الموضوع مثل البطؤ فانه حال في الحركة الحالة في الجسم وذلك لان الحلول عبارة عن اختصاص
احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا والبطؤ يستحيل نعت الجسم به و
صح نعت الحركة به فهو اذن حال في الحركة لا في الجسم فثبت قيام العرض بالعرض ولا وجود في
الاعيان الخارجية لوضعي اي لشيء يمكن الاشارة الحسية اليه سواء ادرك بالحس او لا لا يتجزى
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا بالاستقلال اي لا وجود له بالاستقلال واحترز به عن النقط
اذ هي ذات وضع لا يتجزى لها لكن وجودها بواسطة ان الجسم التعليمي يستلزم السطح والسطح
الخط والخط النقطة لا انها بل باعتبار التناهي كما سيجيء ثم استدل على نفي هذا الوضعي الذي
هو الجزء الذي لا يتجزى بثلثة اوجه فا قوله لحجب الجزء المتوسط كل واحد من الطرفين عن
التماس اذا قدرنا جزءا بين جزئين يلاقيهما اذ لو لم يحجبهما عن التماس لزم ان يلاقيهما بالاسر
وهو المداخلة التامة وهي تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر
وح يرتفع الامتياز في الوضع فلا يكون ترتب ووسط وطرف ولا يبقى بين وجود الوسط
وعدمه فرق فلو انضم اليها رابع لكان حكم المتوسط هكذا وحكم جرا فلا يزداد حجم الثلثة على
الاثنين ولا حجم الاربعة على حجمها وكذلك بالغا ما بلغت فيتماس جواهر العالم باسرها ولا يحجب
شيء منهما عن شيء وهذا محال واذا حجبهما المتوسط كان ملاقيا لهما لا بالاسر فلقي كل واحد
منهما منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو قول بالتجزية ب قوله ولحركة الجزئين الموضوعين على طرفي
الخط المركب من ثلثة من الاجزاء وذلك لان كل واحد منهما قابل للحركة وسطهما فراغ الجزء المتوسط
فيصح حركتهما فيكون النصف من كل واحد منهما مماسا للنصف من الوسط والنصف من الجزئين
الطرفين من الخط الاسفل على تقدير تساوي الحركتين في الابتداء والسرعة والبطؤ فتنقسم
الاجزاء كلها ج قوله او لحركة الجزئين الموضوعين على طرفي الخط المركب من اربعة من الاجزاء ويكون
فوق طرفه الايمن جزء وتحت طرفه الايسر جزء حركة على التبادل بان يتحرك كل منهما الى الطرف
الذي يتحرك عنه الآخر على السواء حتى يتحاذيا وذلك لا يتحقق الا على منتصف الثاني والثالث والا
لم يكونا متساويين في الحركة والابتداء وهذا يوجب التجزية س لا يجوز ان ينطبق الفوقاني والتحتاني



على المنتصف بنفسه ج فيكون المتصل موجودا يحصل فيه شيء من غير ان يلاقي منه شيء شيئا من
الجزئين وذلك يقتضي فراغا بينهما يحصل فيه شيء وهذا بين البطلان ويلزمهم اي القائلين بوجود
الجزء الذي لا يتجزى ما يشهد الحس بكذبه من التفكك اي تفكك الرحى لان الطوق العظيم اذا قطع
جزءا لا بد وان يقطع الطوق الصغير جزءا اذ لا اقل منه على القول بالاجزاء وهذا يقتضي التفكك اذ
الطوق الصغير يدور دورات حتى يدور العظيم دورة واحدة لان مسافة الطولى مسافته
باضعاف مضاعفة او يتحرك في بعض الاوقات ويسكن في بعض مع تحرك الطوق العظيم ابدا
وهذا ايضا يقتضي تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس ولزم ان لو وضع انسان عقبه على الارض
ثم دار بنفسه عليها دورة ان يقال انه في تلك الحال تفككت اجزاؤه بالكلية ومن سكون المتحرك
حال كونه متحركا لانا اذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الاجزاء على القول بها
ولا بد وان يقع قطع كل واحد منها في زمان معين ه في مثل ذلك الزمان لا يمكن ان يقطع البطيء
جزءا او الا لساواه وهو مح ولا اقل منه اذ لا اقل منه على القول بها وهذا يقتضي سكون المتحرك فهو
باطل بالحس ومن انتفاء الدائرة لان الخط المركب من اجزاء لا تتجزى ان لم يمكن جعله دائرة وجب امتناع
جعل الجسم ذي العرض ايضا دائرة لان الجسم ذا العرض ليس الا خطوطا منضما بعضها الى بعض على
مذهبهم فلو امتنع على واحد منها ذلك لوجب ان يمتنع ايضا على الكل واذا لم يمتنع فاذا جعلنا
ذلك الخط دائرة فلا يمكن ان يلاقي ظواهر الاجزاء ويلاقي بواطنها والا لزم التجزية لان الجانب الملاقي
غير الجانب الغير الملاقي واذا وجب ان يتلاقى ظواهرها كما تتلاقى بواطنها تكون مساحة ظواهرها
كمساحة بواطنها فاذا احاطت به دائرة اخرى كان حكمها ايضا كذلك فيكون ظاهر الدائرة المحيطة
المساوي لباطنها المساوي لظاهر المحاط به المساوي لباطنه مساويا للباطن المحاط به ثم لا نزال
نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض الى ان يبلغ الى دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم ولا تكون فيها فرج
اصلا ومع ذلك لا تزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة الصغيرة المفروضة اولا ويلزم منه انتفاء الدائرة
وهو باطل بالحس فهذه ثلث حجج اخرى ولما استدل القائلون بالجزء بثلثة اوجه فا ان النقطة
موجودة لان الخط امتداد واحد مجرد عن الامتدادين الآخرين فهو انما ينتهي الى ما لا امتداد له
اصلا ويكون ذا وضع لان هذا المقدار ذو وضع فنهايته كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد

لا خطها هو النقطة اذ الآن كذلك كان محلها لا ينقسم والا لزم انقسامها ولزم وجود الجزء
ان الحركة موجودة غير قارة تنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وما هو موجود منها الا
ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير
قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به قطع المتحرك من المسافة والا انقسم ما في الحال من الحركة فهو
او وجود الجزء الذي لا يتجزى ان الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي وبداية الزمان المستقبل موجود
والا لم يكن الزمان موجودا اذ الماضي والمستقبل معدومان وهو غير منقسم والا لم يكن جميعه موجودا
لكونه كالحركة غير قار واذا كان كذلك كانت الحركة المطابقة له غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة ولزم وجود الجزء الذي لا يتجزى اشار الى الجواب الاول بقوله والنقطة عرض
قائم بالمنقسم اي الخط المنقسم طولا باعتبار التناهي والانقطاع لان النقطة الخط القائل بذهاب
طوله الى غير نهاية في الوضع فالحكم بان النقطة موجودة هناك بما دل على طرف الخط المتناهي
بالفعل وليس بصادق على نفس الخط المنقسم لا انقسام محلها لا يقتضي انقسامها فلا يلزم الجزء
والى الجواب الثاني بقوله او الحركة لا وجود لها في الحال اذ لا يتم قسمة الحركة والا الزمان الى
ماض ومستقبل وحال لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات بخارج
للحس حدوده بالنوع فلم الحال حكم النقطة والآن … من نوع الحركة في الحال … سلمنا ان الوجود
من الحركة هو كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد المتحرك
فيه لا قبله ولا بعده والا كان ساكنا وهذا المعنى موجود ما دام الجسم متحركا ويسمى بهذا انه
موضعه والى الجواب الثالث بقوله والآن لا تحقق له خارجا لان وقوع الفصل في الزمان بل
في المقادير كلها انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض العقلي كما
في تجزية شهور واسابيع وايام وساعات واذا لم يتحقق الآن في الخارج لم يتحقق في الخارج
الوصل الذي لا يتجزى ولو كان الآن متحققا في الخارج لم يلزم وجود الجزء منها اشار الى عدم وجود النقطة
وحكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لانه يتبين في العقل
فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمانها ينقسم بانقسامها فاذن الحركة …

اجزاء

اجزاء لا يتجزى والزمان ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى على تقدير تحقق الجزء لم تكن الحركة من جزء الى جزء
آخر اصلا موجودة قطعا والتالي باطل بيان الملازمة ان الحركة اذا انتقل مقدار جزء من جزء الى
آخر فحينئذ اما ان يوصف المتحرك بالحركة حين ما يكون على التمام الاول وهو حين التزم انه متحرك وهو
ما يتصور قبل التمام الثاني وهو ابتداء الخروج فقد انتفت الحركة … والواسطة بينهما
فلا توجد الحركة اصلا ثم الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد للجزء فلا تقع الحركة مقدار
جزء ج كل الحركة بعد نصف الحركة وهلم جرا فلا يدل على تقدير وجود الجزء الذي ينتهي الى ان لا يكون
مسبوقا بغيره وهو الجزء والقائل بعدم تناهي الاجزاء في الجسم المتناهي كبعض القدماء والنظام
من كل المعتزلة القائلين بكون الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى غير متناهية يلزمه مع ما تقدم
ما ورد على الجزء مطلقا غير المتفكك … ايراد الا ان القائل بتناهي الاجزاء النقض بوجود الجسم
المؤلف مما يتناهى من الاجزاء بان يضم بعض الاجزاء المتناهية الى بعض في الجهات الكل حتى
يصير المؤلف جسما غير متناه فالوجوب ازدياد الجسم بازدياد الاجزاء والا لم يكن التالف مفيدا
لمقدار … فلما يكون جسما مؤلفا من اجزاء متناهية وهو مناقض لقوله بان كل جسم
تألف مما لا يتناهى وعدم تناهيها … ضرورة ان الاجسام المتناهية المقادير لا تألف مما يتناهى
اصلا الى النسب هذا الجسم المؤلف من اجزاء متناهية وجسم آخر متناهي المقدار مؤلف
من اجزاء غير متناهية بان يقال نسبة حجم الاول الى حجم الثاني نسبة متناه الى متناه كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي
الى غير المتناهي وهذا محال لا تألف شيء من الاجسام المتناهية مما لا يتناهى وهو المطلوب ويلزم القائل
بعدم تناهي الاجزاء … القائل بتناهيها عدم لحوق السريع البطيء اذا اشتد الحركة … لانه
اذا قطع جزءا … البطيء … جزء الا … ساكن … ولا قول منه فلا يلحق قطعا ولزمه
ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه بل في زمان غير متناه لانه يستحيل ان المتحرك قطع
المسافة الا بعد قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا فاذا كان فيها اجزاء غير متناهية بالفعل
وجب امتناع قطعها الا في زمان غير متناه لاستلزام لاتناهي اجزاء المسافة لاتناهي اجزاء الحركة
المستلزم للاتناهي اجزاء الزمان المستلزم للاتناهي الزمان وقد دفع هذا القائل عدم

٤٢ الفرق القطع بان السريع لا يقطع المسافة شيئا فشيئا حتى الجزء الذي يلي الطرف المنحرف
لعقده ان المتحرك بطيئه في زمان متناهي اجزاء غير متناهية ودفع النعم وعدم القطع بجواز ان
الاجزاء بحيث يكون مكان السن اولكثر منها واحدا وح لا يلزم ان يكون نسبة الجسم نسبة الاجزاء
والان يكون قطع المسافة في زمان غير متناهي لتناهي الجسم فاشار الى جواب الجميع الاول
بقوله والضرورة تحكم ببطلان الطفرة اي الوثبة فان معنى الطفرة لا بد وان يعبر على اجزاء
الملاحق فان الطفرة بينها ليست الا حركة سريعة من حركات بطيئة فالعقدة وجب باقية الى
جواب الثاني بقوله وبطلان التداخل اضا لا لشك في ان جعلين يجتمعان بما العظم من
احدهما فان الكل عظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء ثم اشار الى
جواب قول بعض القدماء من ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما
هي متالفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وهم وما يقوله والقسمة اجزائها
من الرخيصة والوهمية والواقعة باختلاف عرضين تحدث في المقسوم بعد الغير اختيه
تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع فان المجزء لا تساوي طباع كل واحد من الاشخاص طباع
الكل وطباع الخارج الموافق لها في الرخيصة والماهية والطباع وهو مضمون العقد الثابت الاولى
للاول انها تقتضي بحيث كان سائر احوالها يحصل لكون مشابها فالجزء الواحد الوهمي من الطباع
تقتضي ما تقتضيه سائر الاجزاء وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في الطباع اشتراك
الجميع فيه وجب من ذلك شيئا كذلك جميع هذه الاربعة اما في الاتساع من قبول الانفكاك او وجوده قوله
والاول وهو المساواة للثاني جزء بطل الجسم ثم استشعر اعتراضا بان يقال لم لا يجوز ان يمتنع
البسائط عن قبول الانفكاك بسبب شئ يقارنها فاجاب عنه بقوله وامتناع قبول الانفكاك لامر
خارج عن طبيعة البسائط مقارن لها لازم لها او زائل لا يقتضي الامتناع الذاتي اي امتناع قبول الانفكاك
بالذات والمقصود بيانهما اعطان طريان الانفكاك على البسائط المفروضة من حيث طبيعتها المقتضية
للطريان امتنع لمانع ككثرة الصلابة او عدم الالة القاطعة او عدم التمكن من الجزء لغاية صغره او
انما صورة توجب منع قبول الانفكاك في غير مخير فقدانية هذا تحريره معنى زوال عطل تحقق الجزء

الى هنا اي لما ثبت امتناع الجزء ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية
او غير متناهية وثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم وثبت ان بعض الاجسام غير
منقسم بالفعل كونه قابلا للانقسام ثبت ان الجسم المفرد الذي لا يكون مؤلفا من اجسام مختلفة الحقيقة
متصل في نفسه كما هو عند الحس فيقبل الانقسام الى ما لا يتناهى اي لا ينتهي الانقسام الى حد لا يقبل القسمة
وجب ان يكون اي جزء فرض من القسمة الوهمية والعقلية انتهت اليه يكون قابلا لها ايضا لكون العلة
قائمة في جميع اجزاء الجسم الذي لا يتجزى والمقتضى كذلك العقول ثبوت مادة سوى الجسم الذي
ورد عليه الانقسام حتى يكون تلك المادة قابلة له كما هو مذهب المشائين واستدل عليه بوجهين الاول
قوله لاستحالة التسلسل اللازم من كل الانفكاك وذلك لان قبول الانقسام الوارد على المادة يتوقف
على ثبوت مادة سواها فيتوقف قبول الانقسام الوارد على المادة الثانية ثبوت مادة ثالثة
سواها حتى يكون قابلا للانقسام وهلم جرا قوله لاستحالة وجود ما لا يتناهى من المواد في
الاعيان اللازم من ذلك الانفكاك ايضا لوجوب تحقق جميع المواد الغير المتناهية التي هي اجزاء الجسم
عند تحقق الكل الذي هو الجسم المحقق ثم ان الجسم متصل يقبل الانقسام المذكور لان الاتصال اما نفس
ماهيته او داخل فيها او خارج عنها والاول باطل والا لما كان قابلا للانفصال اذ الشئ لا يقبل نفسه
والانفصال لان الانفصال كان وجوديا فيكون محلا له وان كان عدميا فهو عدم الاتصال عما من
شانه ان يكون متصلا فلا يقبل اذ الشئ لا يكون محلا لعدم نفسه وكذا الثالث لان الخارج عن
ماهية الشئ الذي يتوقف تعقلها على تعقله لا يعرض في تلك الماهية لكن الجسم يتوقف تعقله على تعقل
الاتصال فتعين الثاني واذا كان داخلا فيها كان جزءا لها وجزءا اخر فالمنفصل جزء اخر
غير الاتصال يمكن ان يكون محلا للاتصال والانفصال وهو المسمى بالمادة وذلك الاتصال هو
المسمى بالصورة واذا كان كذلك اقتضى قبول الانقسام ثبوت مادة سوى الجسم ولا يقتضي قبول
الانقسام الوارد على المادة ثبوت مادة اخرى لكونها قابلة لذاتها ح الانفصال حاصل
معين احد هما صفة لشئ القابل الذي هو موكول بحيث يمكن ان يعرض لها اجزاء مركبة
في الحدود والثاني صفة بقياسه الى غيره وما كان بحسب اللغة الثاني فتعمل بحسب الاصطلاح
الى الاول والجسم انما هو متصل في نفسه بهذا المعنى المتصل هو شئ من شانه الاتصال الذي الانفصال

من حيث هو اتصال وذلك بين عند العقل وهذا الاتصال لا يجوز ان يكون داخلا في الجسم
لان الاتصال الذي هو في كل الجسم اكبر من الذي هو في جزؤه فهو اذن قابل للتجزية بمعنى ان يوجد
فيه شيء غير شيء لذاته وكل ما هو كذا فهو كم لذاته وكل كم لذاته فهو عرض فالاتصال الذي هو جزء
الجسم عرض فلا يكون الجسم محض الجوهر فيكون الاتصال خارجا عنه لازما له كما مر وانما هو
كونه بحيث يلزمه الجسم التعليمي الذي هو مجموع الامتدادات الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق
وهو ذلك الامتداد الذي في الجسم حال كونه متشكلا باشكال مختلفة ملزوم الجسم اتصال ما على سبيل
البدل وليس من شرط ما لا يتحقق الشيء دونه ان يقوم وجوده فان الزوايا الثلث لا يوجد المثلث
بدونها مع انها ليست بمقومة لوجوده بل لازمة لماهيته وهي لا تحتاج في اتصافها الى علة غير ذاتها
وهي بينة الثبوت لماهية المثلث اذ لا يمكن رفعها عنها لا في الوجود ولا في التوهم بل يجب اثباتها لها والجسم
التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعي كذلك فيتوهم منه ان تعقله يتوقف على تعقله وليس كذلك الامر فيه فانه
محل مستغن عنه فيكون عرضا لا صورة والاتصال الذي يقابله الانفصال هو الاتصال بالمعنى الثاني
الذي لا يعقل الا بين الشيئين وليس كذلك الاتصال بالمعنى الاول فلم يمتنع ان يكون المتصل بهذا
المعنى هو القابل للاتصال لانه ليس بنفسه وللانفصال لكونه غير مقابل له فلو اقتضى قبوله الانقسام ثبوت
مادة سوى الجسم اقتضى بالضرورة قبول المادة الانقسام مادة اخرى سواها وذلك باطل فيكون الجسم
بسيطا ويسمى هيولى بالنسبة الى الهيآت المتبدلة عليه والانواع المركبة الحاصلة منه ولكل جسم بسيط
فلكي حتى المحدد وعنصري مكان واحد طبيعي وهو المكان الذي يطلبه بخصوصية نوعه اذا خلي
وطباعه كالماء والهواء عند الخروج عنه ولو بالفرض على اقرب الطرق وهو الطريق المستقيم ولم يطلب
مفارقته اذا كان فيه فلو تعدد المكان الطبيعي لجسم ما بان يكون له مكانان طبيعيان مثلا انتفى
التعدد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه اذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الاخر فحينئذ
لا يكون الذي حصل فيه طبيعيا له او لا يطلبه فلا يكون الاخر طبيعيا له واذا خرج عنهما لم يكن توجهه
الى احدهما اولى من توجهه الى الاخر ومع هذا ان توجه الى احدهما دون الاخر كان الطبيعي هو
المتوجه اليه لا الاخر واذا لم يكن لاحدهما اولوية فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال لان توجهه الى
احدهما ينافي توجهه الى الاخر بالبديهة ولا يتوجه الى واحد منهما فلا يكون واحد منهما طبيعيا فالمكان

[illegible]

في ان المكان الطبيعي لكل جسم

الطبيعي

الطبيعي لكل جسم لا يكون الا واحدا ومكان الجسم المركب مكان الغالب فيه من الاجزاء اما مطلقا بان
يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق واما بحسب مكانه بان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة
كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية فيكون تلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان او ما اتفق وجوده
اي او مكان الجزء الذي اتفق وجود المركب فيه عند تركيبه ان لم يكن في الاجزاء غالب مطلقا كالمركب
المعتدل الذي تساوت فيه مقادير القوى او لم يكن في الاجزاء غالب بحسب المكان كالمركب الذي
غلب فيه النار والارض معا وذلك لتساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فانه
يستبقيها المركب ثمة كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها ولما كان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتاج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن
لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان الجزء هو جزء
مكان الكل فثبت ان تعين مكان البسيط بحسب الطبع والمركب بحسب التركيب وكذا الشكل اي
ولكل جسم بسيط اذا خلي وطباعه شكل طبيعي لانه واجب التناهي لما سيجيء فلا بد وان يحيط به حد
او حدود ولا بد لتلك الاحاطة من هيئة هي الشكل فالذي يحيط به حد واحد فقط هو الذي شكله
كري والذي يحيط به حدود فهو ما عداه من الاشكال ولا يتعدد الشكل الطبيعي بمثل ما مر ولما كان
المكان الطبيعي لبسائط الاجسام مختلفا لما مر والشكل الطبيعي مثلها لكون المقتضي له وهو الطبيعة
واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا
اشار اليه بقوله والطبيعي منه هو الكرة لان الجسم اذا خلينا وقطعنا النظر عن كل امر ممكن له
او معه كان بسيطا اذ التركيب من جملة الامور التي قطعنا النظر عنها واذا كان بسيطا كان
طبيعة واحدة ليس فيها اختلاف قوى وطبائع اذ لا نعني بالبسيط الا ذلك وكل ما كان كذا فانه
يجب ان يكون ما يقتضيه غير مختلف لان ما لا يختلف من حيث هو غير مختلف فانه يستحيل ان يصدر
عنه امر فيه اختلاف فلزم من هذا ان كل شكل يقتضيه الجسم البسيط فهو غير مختلف ولا شيء من غير
الكري هو غير مختلف لان غير الكري جانب منه يكون خطا وجانب منه يكون سطحا وجانب
منه يكون زاوية وهذا اختلاف فكل غير الكري هو شكل مختلف ينتج من الثاني لا شيء من الشكل الذي

مكان المركب ولكل جسم مركب حيز طبيعي

لكل جسم شكل طبيعي

مقتضى الجسم البسيط هو غير الكرى فالذى مقتضيه هو الكرى وهو طبيعى له فالشكل الطبيعى هو
الكرة س اجزاء الارض ليست كرية مع انها بسيطة ج كريتها زايلة بالقسر وبوستها مانعة
عن العود اليها ولا يلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولمانع من حصول ذلك الشئ
فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاءها تلك الكيفية لا يخالف
اقتضاءها الشكل لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى
فالكيفية مانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف
اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى ذكرها يستدعى بسطا فهو بمباحث التركيب اليق
وقد استدل بالمكان الطبيعى والشكل الطبيعى على الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام
انواعا بان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب مقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا
او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه
وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا
فيه بين الاجسام كالجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان
يشترك الجميع فى اقتضاء المكان المعين والشكل المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير
خارجة من الجسم وهى طبايع الاجسام وصورها والمعقول من الاول اى المكان هو البعد الذى
ينفذ فيه بعد الجسم فان الامارات الحاصلة للمكان باتفاق الجماهير كجواز انتقال الجسم عنه من
حيث هو جسم متمكن الى غيره وكاستحالة حصول جسمين فيه اشغال احدهما معا وكانتساب
الجسم اليه بلفظة فى وما فى معناها من الالفاظ من اى لغة كانت كما يقال الماء فى الكوز والوتد
فى الحايط وزيد فى الدار تساعد عليه اى على ان المكان هو البعد لان انتقاله وحصوله يكون
بكون بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم مساويا لحجمه فيكون بعدا ولان الترس اذا استقر
على مقدار الدوم لا يقال ان الترس فيه بل يقال انه عليه واعلم ان البعد المطلق وهو الامتداد
الذى يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة منه بعد ملاقى للمادة وهو البعد الحال
فى الجسم الطبيعى ويمانع ما يساويه من البعد الذى هو ملاقى للمادة من ان يدخل فيه لان تداخل
البعدين الملاقيين المتشخصين بموضوعيهما يستلزم تداخل الجسمين وهو ممتنع لانه يقتضى ان يكون

في تحقيق ماهية المكان ان المكان هو البعد المجرد ... [illegible]

البعد ... بان يكون مجردا عن المادة

الكل

الكل مساويا للجزء لان تداخلهما هو ان يلاقى احدهما بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا
ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما ومنه بعد مفارق عن المادة يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بجملتها ذلك البعد ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن من الاجسام ويتحد به اى بعد المتمكن
من حيث المادة كالبعد الذى فيه العالم الجسمانى ولا امتناع فى مثل هذا التداخل والاتحاد
من حيث المادة لخلوه اى لخلو البعد المداخل اياه المتحد به عن المادة المانعة عن تداخله واتحاده
به ولذلك لما كانت النقط غير حالة فى الجسم لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل
الاتحاد كالنقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدايرة فانها تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز فى
الوضع والخطوط من حيث العرض والعمق والسطوح من حيث الطول والعرض لاجل المادة لانها
من هذه الحيثية من الابعاد الجسمانية فالمانع من التداخل فى غيرهما هو الذى له حيز بذاته وذلك
هو المقدار الملاقى للمادة واما المقدار الذى لا اختصاص له بذاته بالحيز والوضع فلا اثر له فى ذلك
ثم استدل على امتناع ان يكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوى كما قيل بوجهين فا قوله ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام لجسم واحد فى
حالة واحدة بان يحكم عليه بانه متحرك مع كونه ساكنا بالذات وبالعكس والتالى ظاهر البطلان اما
الملازمة فلانه يلزم ان يكون الطاير الواقف فى الهواء عند جريان الهواء عليه متحركا لان الحركة الاينية
هو الحصول فى المكان الثانى عقيب الحصول فى المكان الاول ويلزم ان يكون المتحرك مع ما يحيط به
من السطح عند جريانهما فى الماء مثلا ساكنا لان السكون هو الحصول فى المكان بعد حصوله فيه فاذن
المكان غير السطح ب قوله ولو كان المكان سطحا لم يعم المكان جميع الاجسام والتالى باطل لان
وجود المكان لكل جسم معلوم بالضرورة اما الملازمة فلانه لو كان لكل جسم فى مكان لكان فوق كل جسم
جسم يحيط به ليكون السطح الظاهر منه مماسا للسطح الباطن من ذلك الجسم ولزم منه التسلسل فى
الاجسام وهو ممتنع لوجوب تناهى الابعاد وهذا المكان اى البعد لا يصح عليه الخلو من شاغل من
الاجسام يشغله ذلك الشاغل بالحصول فيه ليكون مكانا له والا لتساوت فى قطع مسافة ما حركة
ذى المعاوق من الجسم الذى له معاوقة من خارج ذاته كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء
بالرقة والغلظ حركة عديمة من خارج ذاته كحركة هذا الجسم بعينه فى البعد الخالى عن الشاغل

العمق حكمها حكم النقط اذ لا تخلو من هذه الحيثية من المادة وامتناع تداخل الخطوط من حيث الطول السطوح من حيث ...

امتناع كون المكان هو السطح

فى امتناع الخلاء

المعاوق المزاحم

المساوى للاول وحقق المساواة عند فرض معاوق غير الاول لحركة هذا الجسم بعينه فى ملاء مساوى للاول اقل معاوقة منه على نسبة ملقبة بنسبة زمانيهما اى زمان حركة ذى المعاوق الاول وزمان عديمه بان تكون نسبة معاوقة المعاوق الاقل الى معاوقة المعاوق الاول كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان المعاوق الاول فلنفرض لبيان ذلك متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة فى زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساوى لزمان عديم المعاوقة لان المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ لان اختلاف السرعة والبطؤ هنا لاختلاف المعاوقة فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة ولزم من ذلك تساوى وجود المعاوقة وعدمها وهو محال بل الحق ان الحركة بنفسها لا تستدعى شيئا من الزمان وبسبب المعاوقة شيئا آخر منه فيستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فلا يلزم التساوى فى الحركة بنفسها الا ان يكن ان تستدعى زمانا لانها ممتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة والبطؤ لان كل حركة انما تقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة فى زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ فالحركة مفردة غير موجودة وما لا وجود له اصلا لا يستدعى شيئا من الزمان قطعا ولانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حيث فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والجهة طرف الامتداد الحاصل فى ماخذ الاشارة الحسية والحركة وانما يتحقق الطرف لوجوب تناهى الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وبالنسبة الى الاشارة والحركة جهة وليست الجهة منقسمة فى ذلك الامتداد لانها لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه او يتجاوزه فان كان الاول يكون جزء الجهة كلها لان ما فرض جزءا آخر لها لا مدخل له فيها وان كان الثانى فتلك الحركة اما عن الجهة او الى الجهة او لا عن الجهة ولا الى الجهة بل فى الجهة والاخير باطل بالبديهة لان الحركة فى الشئ المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة والاولان ان تكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو محال فهى اما عنها او اليها فان كانت عنها فالذى يلى المتحرك هو الجهة لا جزؤها وان كانت اليها فالذى لا يليها هو الجهة لا جزء الجهة وهى من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة الاينية على الاستقامة للحصول فيها وكل ما كان كذلك فهو موجود اذ المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فالجهة موجودة والمقصودة بالاشارة الحسية فى سمتها وما يشار اليه فهو موجود فالجهة موجودة اما انها ذات وضع فلانها مقصد المتحرك فى الاين والمتحرك فيه لا يقصد ما لا وضع له والطبيعى منها وهو الذى لا يتبدل بالفرض اثنان فوق وهو ما يلى رأس الانسان بالطبع وسفل وهو ما يقابله وما عداهما من الجهات التى هى اطراف الامتدادات غير متناه بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل القابل لها نقطة واحدة وغير طبيعى لانه يتبدل بالفرض وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهى تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت على حالهما وما قيل ان ابعاد الجسم ثلثة لا غير ولكل بعد طرفان فالجهات ست فقط فهو باعتبار ما هو غير واجب وهو تقاطع بعض الامتدادات على بعض واما ان لم يعتبر ذلك فكانت الجهات غير متناهية كما مر

## الفصل الثانى

الفصل الثانى فى الاجسام

٥

الفصل الثانى فى الاجسام على الاطلاق بسيطة كانت او مركبة وهى قسمان فلكية وهى الافلاك والاجرام النيرة التى مكانها الافلاك وعنصرية وهى الاجسام التى هى غيرها فتكون الاجسام علوية وسفلية اما السفلية فهى الاجسام التى يحتوى عليها السطح الباطن من فلك القمر واما العلوية فهى ما فوقها الى حيث تنتهى الاجسام اما الاجسام الفلكية غير الكواكب فالكلية منها وهى التى تظهر منها حركة ولها حركة اما بسيطة او مركبة دون الجزوية التى ينفصل الكلية اليها تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل ويكون مركز الجميع مركز الارض واحد من التسعة غير مكوكب ولهذا يسمى الفلك الاطلس محيط بالجميع ولهذا يسمى فلك الافلاك يحرك الجميع الحركة الاولى الظاهرة فى النيرين بالعرض من المشرق الى المغرب وتحته فلك الثوابت المتحرك حركة بطيئة مخالفة للاولى من المغرب الى المشرق وهاتان الحركتان

الاجسام الفلكية

ن

مشابهان في اسمهما اشاملان لجميع ما يحس به من الكواكب وانما سمي فلك الثوابت
لتسمية كواكبه بالثابتة لثبات ما بينهما من الابعاد على وتيرة واحدة لم يختلف في المنظر قط وانما
عرف بها من منظر حركتها [illegible] ساكن على جسم احد دورها باسرها الدارة
واحدة وسمي فلك البروج ايضا لان البروج الاثني عشر حادثة على الفلك الاعظم توهم قطع منطقة
هذه الحركة اياه وهذا الفلك [illegible] وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا [illegible]
الفلك الثامن افلاك الكواكب السيارة السبعة على ترتيب [illegible] بعضها بعضا السابع لزحل والسادس
للمشتري والخامس للمريخ وتسمى الكواكب العلوية والرابع للشمس والثالث للزهرة والثاني لعطارد
ويسميان السفليين والاول للقمر وفلك القمر [illegible] الفلكيات ويكون مادة العنصريات وما في
القمر يكسف سائر السيارة [illegible] المريخ يكسف المشتري والمشتري يكسف زحل
وزحل يكسف بعض الثوابت وعطارد يكسف الزهرة وزعم قوم [illegible] الزهرة كشامة على وجه
الشمس كان الترتيب ماخوذا من الكسف [illegible] السبعة [illegible] يجوز ان يكون ترتيبها
واستناد احدى الاولين الى المجموع [illegible] والاخرى
بالثامنة ويكون [illegible] البروج والمنطقتين [illegible] محدب الثامنة [illegible] ذكرنا
في جانب [illegible] وتشتمل افلاك الكواكب السيارة السبعة الكلية على الافلاك الجزئية
فلك التدوير كرة في ثخن حاملها [illegible] ماس لسطحه [illegible] عليه
مركز الحامل والكوكب مركوز فيه بحيث يماس سطح الخارج محدبه [illegible]
افلاك خارجة المراكز الثمانية والخارج المركز فلك [illegible] يحيط به سطحان متوازيان
مركزهما واحد خارج عن مركز العالم المحدب [illegible] محدب العالم [illegible]
[illegible] مقعره يماس [illegible] على نقطة واحدة [illegible]
اقرب نقطة عليه [illegible] الكوكب [illegible]
سطحيه على [illegible] بتشكل [illegible] الخارج المركز [illegible]
[illegible] الاوسط [illegible] الغاية [illegible]
[illegible] الخارج المركز [illegible] البعد الابعد في الخارج المركز

يسمى الاوج وفي التدوير يسمى الذروة والاقرب منها يسمى الحضيض وصورة الموافق المركز
والخارج المركز والتدوير والحضيض والكوكب هذه
والمجموع من الفلكين العظمى من الافلاك
السبعة الكلية السيارة وافلاك التداوير
الستة خارجة المراكز الثمانية
مع فلك آخر للقمر فالمجموع اربعة
وعشرون فلكا بيان ذلك انه
اثنا الكواكب من السيارة
[illegible] الاوج مركزه
مركز العالم ماس محدبه [illegible]
ومقعره محدب [illegible] وهو فلك القمر [illegible]
[illegible] سائر الافلاك الا القمر فان [illegible] يحيط [illegible] الاوج الاول [illegible]
على سائر الافلاك [illegible] خارج المركز [illegible] مركز الارض [illegible]
مقعرها [illegible] يسمى التدوير [illegible] الارض [illegible] خارج المركز
ماس [illegible] الشمس [illegible] الفلك [illegible] خارج المركز
والكواكب الست مركوزة في تداويرها [illegible] سطح التدوير [illegible] الشمس
مركوزة في الخارج المركز [illegible] العطارد [illegible] خارج المركز [illegible]
[illegible] احدهما [illegible] المتلات [illegible] المدير [illegible]
الثاني [illegible] الحامل [illegible] عليه فتكون الشمس [illegible]
الافلاك [illegible] والعطارد [illegible] الفلك الاعظم
[illegible] الارض [illegible] الفلك الاعلى
بالحركة الاولى [illegible] وتحرك [illegible] وتحرك فلك الثوابت بالحركة [illegible]
وتحرك [illegible] المتلات [illegible]

غير الحركتين المذكورتين فتنتظم الوجهة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد
حركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتحرك فلك فلكا آخر بكون علاقة المتحرك لمكانه
من المحرك وكونه منه كالجزء من الكل فيتحرك مع قطبيه وساير اجزائه بحركته مثل حركة راكب
السفينة بحركة السفينة ثم انه مع ذلك يتحرك بنفسه حركته الخاصة به كساكن السفينة اذا تردد
في السفينة تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلاف تلك الجهة وتشتمل الافلاك على كواكب سبعة
متحيرة وهي النيران والخمسة المتحيرة وانما سمي الجميع متحيرة للتغليب ومن سمي ما عدا النيرين
المتحيرة انما سماها لان لها استقامة ثم وقوفا ثم رجعة بخلاف النيرين والثوابت ولا
مشاحة في امثال هذا مع انه في بعض النسخ سبعة سيارة وعلى الف ونيف نحو اثنين
النيف الزيادة تخفف وتشدد وكل ما زاد على العقد فهو نيف حتى يبلغ العقد الثاني
وعشرين كوكبا ثوابت مرصودة تعرف مواضعها في الطول والعرض ورتبوا اقدارها
في ست مراتب اولاها اعظمها وتوهموا النجوم منها صورا تكون هي عليها او تقربها وكانت الصور
ثمانية واربعين منها احدى وعشرون في الشمال واثنتي عشرة على المنطقة وهي البروج
المشهورة وخمس عشرة في الجنوب والعيان يدل على ان الكواكب الثابتة اكثر من ان تحصى
والكل اي كل الاجسام الفلكية بسايط يعني ان شيئا منها لا يلتئم حقيقة من اجسام مختلفة
الطبايع لانها عديمة الميل المستقيم وفي المركبات لا بد من حركة مستقيمة لاحد الاجزاء الى
مكان الآخر والا لا تركيب اما انها عديمة الميل المستقيم فلان فيها ميلا مستديرا لاستحالة
وجود الحركة بدون الميل وليس بقسري والا لكانت حركاتها على وفق القاسر فتتوافقان
في السرعة والبطؤ والجهة وليس كذلك فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون في
طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين فلا تقتضي توجها الى الشيء
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه بالمستديرة سن الحركة المستقيمة في اجزائها لا تنافي الميل
المستدير فيها لجواز ان تحدث فيها قوى مزاجية تحوكها على الاستدارة بان تكون من نار
وارض كما قيل وتتبع تضاد مقتضاهما في الحركة ان تستدير اذ تقتضي احد العنصرين
التصعد والآخر التهبط فيحصل منه جذب ودفع فيحصل حركة مستديرة كما للسبكة

بيان الاجرام السماوية





المذابة فان الحرارة العرضية تكلف في السبكة التصعد والثقل يقاومه فيحدث هناك حركة
مستديرة في الجسم الواحد اذا حدث فيه ميلان الى جهتين فاما ان تتعادلا فلا حركة قطعا
واما ان يغلب احدهما فذلك الواحد هو موجب الجسم لا نوع المركب واما ان يحصل في ذلك الاجزاء
كما في السبكة فان الجزء المستقر منها اغلب الحر فيصعد بالاعلاء فاذا علا احدث فيه الى
حيزه الطبيعي تقاوم مقتضى السخونين وبجا مستقره وقد عرض لما كان اسفل اسفل ما عرض
لمن التصعد واعانه مزاحمة النازل فحدث حركة مستديرة تكون استدارتها الاعلى المستقر
بل فيما بين المستقر وبين العلو فلو حدثت في الاجسام الفلكية استدارة للسبب المذكور لكان
ذلك يقع فيما بين جهتي العلو والسفل الاعلى الوسط اذ نسبة الوسط الى المتحرك عنه والمتحرك
اليه واحدة والكل خالية من الكيفيات الفعلية من الحرارة والبرودة والانفعالية من الرطوبة و
اليبوسة ولوازمها كاحداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات من
المركبات فانها لازمة للحرارة وكمقابلات هذه الافعال فانها لازمة للبرودة وكسهولة التفرق
والاتصال والتشكل فانها لازمة للرطوبة وكمقابلات هذه الاشياء فانها لازمة لليبوسة وانما
تكون خالية منها لانها تستدعي حركة الاجزاء على الاستقامة ولهذا تكون خالية عن النمو والذبول
وغير ذلك مما لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة والكل شفاف غير ملونة اذ لو كانت
ملونة لكانت تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها فكان يجب ان لا ترى الكواكب وهذه الزرقة
لون متخيل في الجو الواقع بين السماء والارض وذلك لان الشفاف الخالي يرى وراءه ملونا
يرى كالمظلم وفي الجو اجزاء غبارية وبخارية مضيئة محسوسة فاختلط المضيء المحسوس بالمظلم
الغير المحسوس فتخيل من مجموعهما هذه الزرقة هذا في غير القمر واما اختلاف تشكلات القمر
بحسب اختلاف وضعه من الشمس فيدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء
لكثافته وينعكس عنه لصقالته واما اختلاف اجزاء سطحه في قبول النور المسمى بالمحو فلاختلاف فيه
او لامر عارض بالنسبة الى الناظرين ولم يوقف على حقيقته والاشبه عند بعضهم ان الاشعة تنعكس
من البحر المحيط او كرة البخار لصقالة سطحها الى القمر فيعكس الينا ولا ينعكس من سطح الربع المعمور
اليه كذلك لخشونته فتكون المواضع المستنيرة من وجه القمر بالاشعة المستقيمة الواصلة اليه من

الشمس والمنعكسة اليه من سطح البحر او كرة البخار اصرا من المواضع المستنيرة بالاشعة
المستقيمة فقط واما العناصر البسيطة فاربعة هي كرات كليات محيط بعضها ببعض كرة
النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة الارض وانما تكون كرات لما مر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو
الكرة واستفيد عددها المنحصر في الاربعة من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية بحسب
الازدواجات الممكنة وذلك لان كل واحد من العناصر لا يخلو بحسب الاستقراء عن كيفيتين من
اوائل الملموسات الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي تفعل وتنفعل منها
الاجسام بها احدهما فعلية وهي كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثير في شيء آخر والاخرى
انفعالية وهي كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثر عن شيء فاذا ركب كل من الفعليين مع كل من
الانفعاليين حصل اربعة اقسام حار يابس حار رطب بارد رطب بارد يابس وكل منها اي
الاربعة ينقلب بسبب الكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى عن تبدل الصور
المختلفة بالنوع على المادة الواحدة الى الملاصق منها لا على سبيل الطفرة كانقلاب الهواء ماء كما يدل عليه
الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد وانقلاب الماء هواء كما يدل عليه انفصال الابخرة عن
الاجرام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ثم البخار يشتمل على اجزاء مائية ثم على
اجزاء هوائية لم يكن ذلك لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره وكانقلاب
النار هواء وهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما نشاهده لا يبقى لها حرارة محسوسة وانقلاب
الهواء نارا بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد وكانقلاب
الارض ماء فان الاجساد الصلبة الحجرية قد تحل مياها بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع
النوشادر ثم اذابتها بالماء وانقلاب الماء ارضا قد يشاهد في بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد
خروجها من منابعها والى الغير الملاصق منها بوسط واحد او بوسائط متعددة فان الاطراف لا تكون
الاطراف الابعد لكونها اوساطا اعني لا تكون الهواء من الارض الابعد لكونها ماء ثم تكون وكذلك الكون الحقيقي بين
العناصر المتلاصقة يقع منها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء و
الثالث بين الماء والارض وغير المتلاصقة يقع منها بوسط واحد ازدواجان احدهما بين الهواء و
الارض والثاني بين الماء والنار وبوسطين ازدواج واحد وهو بين الارض والنار ويشتمل كل

بساطة العناصر الاربعة

انقلاب العناصر



ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ست وهي بسائط والثاني
اربعة والثالثة اثنان فانواع الكون والفساد اثنا عشر الحاصل من ضرب كل واحد من العناصر
الاربعة في الثلثة الباقية فالنار من الاربعة التي استعلمت من مزاوجات الكيفيات حارة بالمشاهدة
يابسة لانها ان كانت رطبة كانت هواء فكان يجب ان لا تتحرك بالطبع عن حيز الهواء شفافة لانها
لا تستر ما وراءها من الكواكب والملون منها بالجون المحمر هو ما خالطه اجزاء ارضية ولهذا كلما كثر الدخان
في النار التي عندنا ازدادت حمرة وكلما قل اخذت في الصفاء وقد تكون متحركة بالتبعية لحركة الفلك
لان كل جزء من النار الملاصقة بالفلك قد تعين لجزء من الفلك كالمكان الطبيعي والشيء يتحرك بحركة
مكانه الطبيعي لها طبقة واحدة لانها تقوى على احالة ما يمازجها الى النارية فلا يوجد في مكانها غيرها
لقوة على احالة المركب اليها اذا جاورها كما نشاهد في اصول الشعل من النار القوية المتمكنة من
الاحالة التامة للاجزاء الدهنية والهواء حار لان الماء يتشبه به اذا سخن وتحلل وتشبهه به
بخره وتصاعده والبخار اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء وانما يستبرد الهواء لانه للطافته
يصير باردا بمجاورة الارض والماء البارد من رطب لانه بالغ في الميعان وهو ظاهر شفاف
لانه لا يحجب ما وراءه له اربع طبقات الاولى ما اشتد قربه من الارض وانعكس اليه تسخين النور
من سطوح الشعاع والثانية ما كان ابعد عن الارض وانقطع عنه تاثير الشعاع وخالط الابخرة
الصاعدة وهي الطبقة الزمهريرية التي اذا انتهى البخار اليها فيضربه البرد فيتكاثف وينعقد سحابا
وينزل مطرا وان اشتد على السحاب برد شديد قبل تقاطره ولم يقطر هبط كالقطن المحلوج وهو الثلج
وان كان عليه البرد بعد التقطر وتشكل القطرات واصابه بعد ذلك حر تنحى البرد الى الباطن يحصل
فيه كما في الربيع والخريف فيجمد بردا ويحمي زواياه بتسخين الحركة فيستدير والدخان وهو
اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء اذا احتبس في السحاب
طلب مخلصا الى فوق ان بقي فيه الحرارة والى تحت لغلبة البرد بان تكون البخار والدخان تصاعدا
معا ممتزجين فانعقد البخار سحابا واحتبس فيه الدخان مستقلا وربما صعب مخلصه فيقاوم
الغيم فيمزقه فيحصل من شدة حركته ومصاكته صوت عظيم هو الرعد ومن اصطكاكه نارية
هي البرق وقد ينفصل الدخان مشتعلا ان كان اغلظ فهو صاعقة والثالثة ما فوق هذا وهو

احكام عنصر النار

احكام عنصر الهواء والبخار

الهواء الصرف والرابعة ما فوق هذا وهو الهواء الذى اختلط به شئ من النار والماء بارد لاشك
فى برودته عند ورود الفاسر رطب وهو ظاهر كبرودته شفاف لالون له اذا صفى ولم يخالطه
الارضيه محيط بثلثة ارباع الارض لان الارض لو كانت كرة حقيقة وهى اثقل الاجرام والماء
خفيف بالاضافة اليها لكان الماء على شكل كرة مجوفة محيطة بجميع جوانب الارض على حاله
واحدة لكنها اى الارض ليست كرة حقيقية لكان الجبال والتلال والوهاد والماء لا محاله
يميل الى ما هو اقرب من المركز اما بالطبع او لضرورة الخلا فاقتضت العناية الالهية ان يبقى
من الارض بعد سيلان الماء الى المواضع المنحدرة منها قدر مكشوف وفى ذلك من الله تعالى
رحمة وعناية على الحيوان المحتاج الى التنفس وهذا القدر هو الربع المسكون مما يلى الشمال
المنقسم الى الاقاليم السبعة كل اقليم منها كانه بساط مفروش قد مد طوله من المشرق الى المغرب وله
عرض محدود من الجنوب الى الشمال واذا تاملت وجدت الناس محصورين فى الربع المسكون
من الارض وليس لهم علم بالارباع الثلثة الباقية له طبقة واحدة وهى طبقة البحر المحيط بالقدر
المكشوف من الارض على هيئة جسم نعلى تحت صارمع كرة الارض منزلة كرة حقيقية مركزها مركز
العالم والارض باردة لانها اذا خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب كاشعة العلويات
والمسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها ظهر عنها برد محسوس يابسة لانها بالغة فى
الجمود وهو المعنى باليبوسة ساكنة فى الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم لان الجسم
الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له ميل البتة اذا كان عنصرا لانه يميل اليه لا عنه والمكان الطبيعى
للارض ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما والا لم يكن شئ من الارض فى المكان الطبيعى بل كونها
فى مكانها الطبيعى هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وهى شفافة اذ البسيط لا لون
له لانه من توابع المزاج والعناصر على بساطتها قلما توجد فشاهدة اللون فى البعض لا ينافى
هذا الاصل لها ثلث طبقات الاولى طبقة هى تراب صرف وهى القريبة من المركز والثانية طبقة
طينية لامتزاج المياه والثالثة طبقة ورائها استولى عليها الماء وبعضها الكشف للشعاع المنحصر
للرطوبات واما المركبات العنصرية فهذه الاربعة اسطقساتها الاسطقسات هى الاركان و
العناصر وغيرها بالاعتبار لانها من حيث هى اجزاء العالم اركان ومن حيث انه تنحل المركبات



اليها عناصر ومن حيث انه يتركب منها المركبات من المعادن والنبات والحيوان اسطقسات
وهى اى المركبات حادثة عند تفاعل بعضها اى بعض الاسطقسات المجتمعة المصغرة الاجزاء فى
بعض منها بان يفعل صورة كل منها بكيفيتها فى غير مادتها وينفعل المادة فى كيفيتها كالصورة
النارية مثلا اذا امتزج الماء بها فانها اثرت بتوسط حرارتها فى مادة الماء الباردة بسبب
الصورة المائية وتاثيرها فيها هو نقصان برودتها واثرت صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك ولا
يمكن العكس اى بان يفعل كل منها بكيفيته وينفعل فى صورته لان الانفعال فى الصورة يقتضى
الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس ولا يمكن ان يفعل كل من
الاسطقسات فى الآخر بحيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال
صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان
حصلا معا كان الشئ الواحد غالبا مغلوبا معا عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل
واحد منها بصورته وينفعل فى كيفيته فينفعل الكيفية الفعلية من كل منها فى المادة من غيرها وانفعال
المادة عنها هى استحالتها فى تلك الكيفية فتنكسر الكيفية صرافة كيفيتها اى كيفية المادة المنفعلة
كالماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فان مادة البارد ينفعل من الحرارة كما ينفعل مادة الحار
من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة ويحصل بسبب انكسار الكيفيات المتضادة
المنبعثة عن صور الاسطقسات المتفاعلة فيها كيفية متشابهة فى الكل من اجزاء المركب من الاسطقسات
بحيث لا يكون بعض اجزائه اشد سخونة او برودة من بعض وكذلك فى الرطوبة واليبوسة متوسطة
من الكيفيات ستبرد بالقياس الى حارها وتسخن بالقياس الى باردها وكذلك فى الرطوبة و
اليبوسة حتى تكون حرارة الجزء النارى ويبوسته كحرارة الجزء المائى ويبوسته توسطا ما
حتى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتشابهة فى الكل التى
اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فتكون الكيفية متوسطة توسطا
ما فى حد ما من الحدود التى لا تتناهى بين الاطراف هى اى الكيفية المتشابهة فى الكل المتوسطة
توسطا ما فى حد ما المزاج الاول مع حفظ صور البسائط بعد الامتزاج لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات باعيانها فبعد الامتزاج لم تخلع صورها والا فلا امتزاج والمزاج اما ان

ان يكون اول هو الذي يحصل عن تفاعل اجزاء الاربعة ابتداءً ولا يكون اول وهو الذي يحصل عن تفاعل
الكيفيات المزاجية اولية كانت او ثانية كالذهب المتولد من الزيبق والكبريت ثم تختلف الامزجة المركبات
المخلوقين الاسطقسات من المعدنيات والنباتات والحيوانات اجناسها وانواعها واصنافها في
الاعداد اي التهيؤ لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق بحسب قربها وبعدها من
الاعتدال الفرضي وهو ان يكون مزاج المركب على حاق الوسط من الكيفيات المتضادة التي في
الاركان ويكون ما فيه من اجزاء الاركان متساوية وهذا المركب هو المعتدل الحقيقي وهو وان كان ممكن
الوجود ليس بموجود اذ ليس لكل واحد من الاركان التي فيه ما يمنعه عن الميل الى حيزه وذكر ما يقتضي عدم ثبات ذلك
المركب وليستمر او مع عدم تمانعها بحسب الشخص وذكر الاختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطقسات في
القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافاً لا نهاية له وان كان لكل نوع من الامزجة طرفا افراط وتفريط لا يحتمل ذلك
النوع التجاوز عنهما ويستحيل ان يوجد واحد من اشخاص النوع ولا يكون موصوفاً الا بطلانه يوجب بطلان
اشخاصه لكن لكل نوع منها عرض بين الحدين يشتمل على الامزجة الصنفية والصنفية على الشخصية التي لا تحصر
لها بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير بحيث لا تتشابه اثنان منها بل
لكل جنس من الثلاثة انواع لا تنحصر ولكل نوع اصناف كذلك وهي تسعة اي الامزجة تسعة اقسام لان
المزاج اما ان يكون معتدلاً بالاعتدال الفرضي واما ان لا يكون وحينئذ يخرج عن الاعتدال
اما ان يكون في كيفية واحدة او في كيفيتين غير متضادتين وامتنع غير ذلك وهو قسمان اما الاول فهو
ان يكون احر من الاعتدال الفرضي او ابرد منه او ارطب منه او ايبس منه فهو اربعة واما الثاني وهو
ان يكون احر وارطب منه معاً او احر وايبس منه معاً او ابرد وارطب منه معاً او ابرد وايبس منه معاً فهو
اربعة اخرى وتسمى هذه الامزجة مقابلة الاعتدال الفرضي والمجموع ثمانية ومع المعتدل الحقيقي تسعة
اعلم ان المزاج المعتدل كما يطلق بمعنى التعادل كذا يطلق بمعنى العدل وهو ان يتوفر على
المركب من قوى بسائطه وكمياتها القسط اللائق به كما ان كون الدماغ بارداً رطباً وكون
القلب حاراً يابساً يكون اعدل لما قيل الخروج عن هذا المعتدل ايضاً ينحصر في ثمانية اذ النسبة
التي كانت بين المتضادتين اما محفوظة فلا خروج واما غير محفوظة فالخروج ليس الا بواحد منها
الخروج بواحد فقط انما يكون في المزاج الاول كتركب الغذاء النباتي من العناصر واما في المزاج

الثاني

الثاني والثالث كتركب الاعضاء الآلية من الاعضاء المتشابهة الاجزاء المتركبة من الاخلاط المتركبة من
العناصر فالخروج جاز ان يكون باكثر من واحد في الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل وهو
الذي اذا كان للشخص كان ذلك الشخص على افضل احواله وكان بحيث عند تغيره وذلك بان
يصير مثلاً مزاج قلبه الحار اليابس بارداً رطباً ومزاج دماغه البارد الرطب حاراً يابساً بحيث يبقى
اعتداله الشخصي بالنسبة الى الخارج وهو الذي يجب ان يحصل للشخص حتى يكون موجوداً فيكون
مزاج الشخص حينئذ خارجاً عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بالكيفيتين الفعليتين و
الانفعاليتين جميعاً لان خروج الجزء عن الاعتدال يستلزم لخروج الكل عن الاعتدال ضرورة
وانت تعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالكون والفساد فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات
لا تهبط عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك بل تكون هيهنا وايضاً مبني على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام
على الاطلاق وتشترك الاجسام كلها في وجوب التناهي من جميع الجهات لوجهين الاول قوله
لوجوب اتصاف ما فرض لضده به اي ضد التناهي التناهي عند مقايسته اي على تقدير
مقايسته ما فرض لضده بمثل ما فرض له ضده كان فرض جسمان متطابقان غير متناهيين مع
فرض نقصان اي نقصان مثل عنه بقدر ما متناهي عند المقايسة اما امتناع وجوب اتصاف الشيء
بالتناهي وضده في حالة واحدة فظاهر واما اللزوم وجوب هذا على تقدير المقايسة فلامتناع
تساويهما لاستحالة ان يكون الجزء مساوياً للكل وامتناع ان يكون التفاوت في الوسط فيكون
في الطرف فينقطع بالضرورة المثل الذي فرض نقصانه ثم ينقطع ما فرض لضد التناهي لانه لا يزيد
على مثل الا بقدر متناهي وغير المتناهي من الطرفين يعرض له انقطاع وتم الدليل ب قوله ولحفظ
النسبة الواقعة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا اي وبين ما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع
بينهما اذا تزايد بقدر او تزايد بمساع وجوب اتصاف الثاني به اي اتصاف ما اشتملا عليه بالتناهي
لكونه محصوراً بين حاصرين وانما يجب التناهي لحفظ النسبة لان الضلعين لو امتدا الى
غير النهاية لكان ما اشتملا عليه من البعد ايضاً ممتداً لوجوب التساوي على التقدير المذكور لكنه
لا يمتد لما مر فلا يمتد الضلعان الى غير النهاية ولزم تناهي الابعاد وهو المطلوب واتحاد الحد

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام
في تناهي الاجسام
الابعاد

لجميع الاجسام وغير الجوهر الذي يمكن ان يعرض له الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض و
العمق لم يبق الا الحس فيها نهاية في حد الاجسام بالفصل الذي هو [illegible] ولهذا قال في جواب السؤال
عن الجسم الفلكي والعنصري [illegible] في جواب السؤال عن احدهما [illegible] يستعمل لذاته
وذكر [illegible] في الجميع وهذا المعنى [illegible] انما لا يتعلق بهذا المعنى يكون بعضها [illegible] بعضها
جنسا [illegible] من الخارجات [illegible] على الوحدة النوعية التي الاختلاف بين
جزئياتها انما هو بالعوارض الخارجة عن ماهيتها لان هذه الطبيعة الموجودة [illegible]
ليست [illegible] ما ينضاف اليها [illegible] الابعاد [illegible] وهذا المعنى الجنسي
تحصل الا بشيء [illegible] اليه ودخوله النوع المحصل [illegible] مادة لا [illegible] الاجسام
الفلكية والعنصرية والمادة [illegible] توجب تحصلا واختلافا [illegible] لا
شك في وجودها في الخارج [illegible] الجنس [illegible] بالصور النوعية الخارجية [illegible]
وجودها [illegible] لكون النوعية [illegible] لوجودها المحصل [illegible]
[illegible] عند تبدل الصور [illegible] حتى [illegible]
مع جميع الخارجيات وجميع الاحوال [illegible] الجنس [illegible] في العقل غير محصل
في الوجود [illegible] الاعيان [illegible] الجنس
وان استغنى عن الفصل [illegible] يحتاج اليه في وجوده ولهذا [illegible]
يمكن ان [illegible] باختلاف الفصول واذا انضم
بشيء [illegible] اليه دخوله في وجود المحصل [illegible] الشيء الخارج عنه
لم [illegible] مع غيره [illegible] ذلك المحصل [illegible]
الاجسام [illegible] في الكيفيات [illegible]
من الكيفيات [illegible] كالالوان [illegible] الاصوات والمشمومة [illegible]
خالي [illegible] الكيفيات [illegible] احساس الحواس الاربع [illegible] المحسوسات
[illegible] المتوسط [illegible]
[illegible] المتوسط الذي [illegible]



العنصرية انما لا تخلو عن الكيفيات الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط واما فلا يخلو الحيوان
من [illegible] الاربعة [illegible] المحسوسات [illegible] المحسوسات وتجوز
رؤيتها اي الاجسام بشرط الضوء بان يكون [illegible] كالشمس او من غيرها كالقمر
واللون بان يكون ملونا [illegible] وهو اي جواز رؤيتها [illegible]
الشرطين [illegible] [illegible] وكذا عدم جوازها وعدم احدهما [illegible]
[illegible] في الكواكب [illegible] اما [illegible] عند الشروق واما سائر
الكواكب [illegible] المشتري وحمرة المريخ [illegible] عطارد وغير ذلك
[illegible] الكواكب [illegible] الحس [illegible]
ليس محسوس [illegible] من جهة ذاته [illegible]
[illegible] السماء والارض [illegible] والاجسام كلها فلكيات
او عنصرية حادثة [illegible] وذلك لعدم [illegible] من جزئيات [illegible] حادثة [illegible]
عن الحركة والسكون [illegible] وكل منهما حادث [illegible] الان الحركة [illegible]
[illegible] النوع من حيث هو النوع [illegible] في الشيء النوع [illegible] يخرج الى
الفعل والكون [illegible] الكمال [illegible] العدم والملكة [illegible] جزئياتها
التي [illegible] الاجسام انها حادثة بالطريق الاول [illegible] الاجسام [illegible] جزئيات
حادثة [illegible] جزئيات الحركة والسكون [illegible] قوله واما [illegible]
فلان وجود [illegible] [illegible] كالان [illegible]
[illegible] كون الجسم [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] جزئيات الحركة والسكون [illegible] المذكور
[illegible] الانطباق واذا [illegible] الانطباق [illegible]
الزائدة [illegible] الناقصة [illegible] الزائدة
[illegible] الناقصة [illegible] والاخر [illegible] الناقصة
والالتقاء الشيء مع غيره [illegible] قوله ولو [illegible] حادث من

الاجسام تجوز رؤيتها

الاجسام كلها حادثة

الحوادث المترتبة بالاضافتين المتقابلتين يعني السابقية والمسبوقية بحيث تتعدد باعتبارهما
لكونه باعتبار انه سابق على ما بعده مغاير له باعتبار انه مسبوق عما قبله وجب زيادة المتصف
باحدهما اي باحدى الاضافتين من حيث هو كذلك اي من حيث هو متصف بها على المتصف
بالاخرى اي بالاضافة الاخرى من حيث هو كذلك يعني يجب زيادة المتصف بالسابقية على
المتصف بالمسبوقية حتى يكون سابق غير مسبوق وذلك لان كل متصف يكون سابقا
على مسبوق فهو ليس في مرتبة المتصف بكونه مسبوقا لانه واقع في مرتبة مسبوق سابقه المتقدم
عليه بمرتبة واحدة لخروج المسبوق الاخير عن هذه الامور المترتبة لانه غير متصف بالسابقية
فتزيد مرتبة السابقية على مرتبة المسبوقية بواحد والا لارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين
للسابق والمسبوق فينقطع الناقص المتصف بالمسبوقية والزايد المتصف بالسابقية ايضا لانه لا يزيد
عليه الا بواحد فثبت ان الاجسام لا تنفك عن جزئيات حادثة متناهية والضرورة قاضية بحدوث
ما لا ينفك عن حوادث متناهية لانه لو كان قديما لكانت الحوادث قديمة يعني ان يكون قبل
كل حادث حادث لا الى اول لان التقدير انه لا ينفك عن الحوادث والتالي باطل لان المفروض
انها متناهية فثبت ايضا ان كل ما لا ينفك عن جزئيات متناهية حادثة فهو حادث فالاجسام كلها
حادثة وهو المطلوب ولما استحال قيام الاعراض الجسمانية الا بها اي بالاجسام لاحتياجها
اليها في قوامها ثبت حدوثها ايضا لانها متوقفة على الاجسام الحادثة والموقوف على الحادث
حادث قد استدل القايل بقدم الاجسام باربعة اوجه ا ان كل ما لا بد منه في ايجاد
الاجسام ان كان ثابتا في الازل لزم قدمها لانها ان كانت حادثة فاختصاص حدوثها بوقت
معين ان كان لامر ما كان في الازل لزم ان يكون كل ما لا بد منه في الازل حاصلا وغير حاصل
هف وان لم يكن لامر كذلك لزم رجحان احد جانبي الممكن بلا مرجح لانه لو وجدت الاجسام
قبل ان وجدت مقدار يوم او شهر او قصر بذلك لذلك فاختصاص حدوثها بوقت دون
آخر ترجح بلا مرجح وهو ممتنع وان لم يكن ثابتا فكان بعضه حادثا والكلام فيه كما في الاول فلزم اما
القدم او التسلسل اشار الى جوابه بقوله والحدوث اختص بوقته اي بوقت الحدوث
دون وقت آخر ولم يلزم منه الرجحان بلا مرجح اذ لا وقت قبله اي قبل وقت الحدوث لان الوقت

الحدوث اختص بوقته



متفرع على الزمان الذي هو مقدار حركة بعض الاجسام كما سيجيء فكيف يتقدم عليها حتى يطلب
الترجيح ب ان موجد الاجسام ان كان موجبا لزم من قدمه قدمها لامتناع تخلف معلوله
عنه وان كان مختارا فلا بد له من غاية في ايجادها والا لكان عبثا فكان مستكملا بالايجاد ناقصا
في ذاته وهو محال اشار الى جوابه بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لامر مرجح
عند بعضهم وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري وغيرهم من المتكلمين المتاخرين لان المختار
هو الذي يكون فعله تبعا للارادة والداعية فداعيته تكفي في الترجيح ولهذا يجوز عندهم ان
يرجح المختار المرجوح لكون الارادة صفة من شانها ان ترجح اي شيء تعلقت به سواء كان
راجحا او مساويا او مرجوحا فيجوز للمختار ان يختار ايجاد الاجسام لا لغاية تختص به
بل لكونه في نفس الامر او بالنسبة الى الغير اولى ولا يلزم العبث ج ان مادة الاجسام قديمة
اذ لو كانت حادثة لافتقرت الى مادة اخرى وتسلسل والتالي باطل بيان الملازمة ان كل
حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود والامكان امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي
والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن كل حادث يتقدمه
امكان وموضوع والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع
بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس الى الحادث ان كان جوهرا ولزم
من قدم المادة قدم الصورة لانها لا تنفك عنها ولزم منه قدم الاجسام اشار الى جوابه
بقوله والمادة منتفية لانها انما تثبت بان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال
حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة
للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال
به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى وهو المادة وقد عرفت
تحقيق الجسم انه شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى وقبول الانقسام يستدعي ثبوت
مادة سوى الجسم الذي ورد عليه الانقسام لاستحالة التسلسل واستحالة وجود ما لا يتناهى
من المواد في الاعيان فمادة الاجسام لا تكون حادثة ولا تفتقر الى مادة اصلا لا لانها قديمة بل
لانها منتفية وقد مر ايضا ان الحادث لا يفتقر الى المادة والمدة ايضا د ان الاجسام لو كانت

المرجح للترجيح
احد مقدوريه
لا الامر

حادثة فلا بد ان يتقدمها الباري بقدر غير متناهي اذ لو كان تقدمه بقدر متناهي لزم حدوثه
لانا نقول ان لا تكون تلك القدرة والقبلية بهذا المعنى لا تتحقق الا بالزمان لان معنى هذا التقدم
هو ان لا شيء موجود المتقدم الى حد لا يكون قبله حد آخر بل يكون قبل كل حد حد قبله الى الازل
فيكون الزمان غير متناهي فلزم قدمه ومن قدمه قدم الحركة لانه مقدارها ومن قدمها لزوم
المتحرك وهو الجسم لامتناع الحركة دونه فتكون الاجسام قديمة على تقدير حدوثها هف
فلا تكون حادثة فيكون قديمة اشار الى الجواب بقوله والقبلية اي قبلية الباري في تقدمه
على الاجسام لا تستدعي الزمان لان هذه القبلية ليست بزمانية وقد سبق تحقيقه اي تحقيق
عدم استدعاء الزمان من ان الوقت والمقدار قبل وجود حدوث الاجسام تحكم يوصف
بالتناهي وعدم التناهي وقد مر ايضا ان تقدم السبب على المسبب لا يستدعي الزمان
انه بالذات لا بالزمان وقوله بقدر متناهي وغير متناهي ان اراد به مقدار الزمان او
الحركة او غيرهما فلا نعني لشيء منها قبل الاجسام وان اراد به الزمان المتقدم فهو موهوم ولكن
لا يلزم منه قدم الزمان **الفصل الرابع في الجواهر المجردة** من المواد الجسمانية اي
المفارقة في ذواتها عن الهيولى والصورة اما العقل وهو الجوهر المفارق في ذاته
وفعله ثم شرع في دليل على اثبات العقل وما تشكل انه لو وجد مجرد غير الواجب لشاركه
الواجب في التجرد وامتاز عنه بغيره فلزم تركبه وهو غير ثابت لان الاشتراك في العوارض
لا سيما السلبية لا يوجب التركب والا لزم وجوده في الاعيان الخارجية [illegible]
قوله كقولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه امران لا نعرفه والسبق العلي للشروط
باللاحق المبني [illegible] في الغير [illegible] على اللاحق اذ لو كان الشروط بالاضافة الى تأثيرها
على العلة مؤثرا فيها لما كان شرطا [illegible] في وجوده لا لزم تقدم اللاحق على نفسه في
وجوده فلا والسبق العلي للشروط اللاحقة وجوده على اللاحق اذ لو كان المشروط
في وجوده باللاحق [illegible] شرطا [illegible] وجوده لما لزم تقدم الشرط على نفسه
ولذا لا يلي والسبق العلي لشيء اشتف ملاحظة التأثر عنه والملكات مؤثرا على تقدير استقلالها
ملاحظة التأثر عنه وقد مر ان الملكة المأخوذ [illegible] عرض في الجوهر محصورة في خمسة اقسام

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

في العقول [illegible]

[illegible]

نعم

نعم هذا لا يجوز ان يصدر الجسم وهو مركب من الهيولى والصورة عن الواجب لان الواحد
الحقيقي لا يصدر عنه امران والامر الشيء انما يرتبط بالجسم في تأثيرها لكونها غير مفارقة
في فعلها [illegible] عن الهيولى ولا عن الصورة لان كل واحد منهما شرط في وجود [illegible] شخصها
بالاخرى [illegible] فلا تأثير لاحدهما في الجسم لان التأثير لا يتحقق بدون الهيولى
جزءه ولا عن العرض لاستحالة صلاحيته التأثير لاشتراط الجسم بتشخيصه عن العقول
فثبت ان [illegible] من هذا الاصول ان لا يكون الصادر الاول جسما [illegible] ان يصدر عن
الواحد الحقيقي امران ان الجسم مركب من المادة والصورة وجعل كل منهما غير جعل الآخر ولا
[illegible] لا يجوز ان يصدر الجسم الا بالواسطة ولزم منه عدم الجسم على نفسه لان تأثيرها بغير واسطة الجسم
[illegible] تأثيرها في مؤثر [illegible] مجرد مستغني في مؤثريته عن الجسم فهو عقل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ولك
[illegible] ما
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

٥٦

طبيعية ولا قسرية لما عرفت فهي اذن نفسانية ارادية وكل تحريك ارادي فهو لشي يطلبه المريد و
كل مطلوب من حيث هو مطلوب محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لابد وان يكون محرك السماء معشوقا يكون
محصل الذات او يحصل بالحركة والالكان الطلب طلبا للاشي وهو محال فاستدارة الحركة توجب
الارادة المستلزمة للتشبه بنحو ما من التشبه فان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما
لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبداه
في صيرورته بريا من القوة فاستدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل بالفعل
من حيث براءته عن القوة وهو العقل الذي هو معشوق المبدا الفاعل لحركة السماء لا الغير
التشبه به لان ذلك المعشوق اما ذات او صفة وعلى التقديرين اما ان ينال او لا ينال
فان لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه ايضا او ينال ما يشبهه ونيل الشبيه يكون اما دفعة او لا
دفعة والاقسام كلها باطلة ما عدا القسم الاخير الذي هو المطلوب اذ طلب الحاصل فعلا
اي من حيث الفعل بان يكون المطلوب موجودا بالفعل كذات المعشوق يوجب انقطاع
الحركة لان نيلها لا يكون الا دفعة فاذا نيلت وقفت الحركة او وقع بان يكون المطلوب موجودا
بالقوة بان ينال الشبيه وقتا ما في المستقبل دفعة يوجب الانقطاع عند نيله لوجوب
ان يقف التحريك عند نيل المطلوب وحركة السماء التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان
تقف وطلب غير الممكن بان لا ينال المعشوق ولا ما يشبهه ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا محال
اذ لا يدوم مثل هذا الطلب اذ لا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فتقف الحركة ايضا
ولا تستمر وان كان المعشوق صفة فلا تتصور نيلها بعينها الا اذا انتقلت من محلها الى
ذات العاشق الطالب لها بالحركة والانتقال على الاعراض بين الاستحالة فبقي ان
تكون الحركة لنيل شبه لا دفعة اي شبه لا يستقر فلا ينال بكماله اذ هو غير مستقر الا
على تعاقب تشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل
من الجزئيات الغير القارة بالعدد مستبقي بنوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض منها هو بالقوة

يكون لخروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه حفظ بالتعاقب والتشبه
انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم وقد اورد لتصور كيفية صدور التحريك
عن الشيء المتصور بصورة عقلية مثالا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول
لتحريكه لا تتعطل عند استعمال نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تمثل فيها صورا خيالية
تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال
النفس كاضطراب بغتة او دهشة او غير ذلك فشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور
كمالات مبداه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها وذلك
الكامل المعشوق ليس بواجب والا لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا وليس كذلك
وليس بجرم فلكي والا لكانت الحركات متفقة الجهة وليست متفقة الجهة ولا نفس فلكية والا لتشا[بهت]
المتحركات في السرعة والبطؤ وليس كذلك ولا بجسم عنصري والا لزم ان يكون الكامل
مستكملا بالناقص ويتضح من هذا انه ليس بعرض في هذه الثلاثة فتعين ان يكون المتشبه به هو
العقل وليس عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفياتها وليس كذلك فالمتشبه به
عقول متكثرة ولزم من هذا المطلوب اشار الى وجه الدخل فيه بقوله هذا القول مدخول
لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وذلك لانه يتوقف على دوام حركة السماء وقد اوجبنا
حيث بينا حدوث الاجسام ان جزئيات الحركة فلكية كانت او عنصرية متناهية لان
وجود ما لا يتناهى محال وعلى حصر اقسام الطلب في المذكور وههنا اقسام اخر بان يقال
غرض نفوس الافلاك من التحريك المذكور اما ان يكون مظنونا كالثناء والمدح اولا يكون فان
لم يكن فاما انه لاجل ما تحت الافلاك او لا لاجل ما تحتها او ما ليس مما تحتها فاما الامر غير معشوق
للمحرك او معشوق له وذلك المعشوق اما ذات او صفة وعلى التقديرين فاما ان ينال او لا
ينال فان لم ينل فاما ان لا ينال ما يشبهه ايضا او ينال ما يشبهه ونيل الشبيه اما دفعة او لا دفعة
واذا لم يكن دفعة فالمتشبه به اما واجب لذاته او غيره وذلك الغير اما جوهر او عرض وكل

واحد منها اما جرم فلكي او نفس فلكية او عقل مجرد او عرض متعلق باحد هذه الثلثة فان
كان عقلا فاما ان يكون واحدا او اكثر ولا شك انه يحتاج الى ابطال قسم ليتعين القسم
الذي هو الحق منه قوله امع امكان المنازعة في امتناع طلب المحال وانما قال مع المنازعة و
لم يصرح بالمنع لان هذه مقدمة حدسية ربما وقع التوقف عليها لبعض الاشخاص دون
بعض قوله وقولهم اي وكقولهم لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي من
الاجسام المحيط بعضها ببعض بان يكون احدهما علة للآخر والا اي لو كانت العلية كلية
منها لا يمكن الممتنع بالذات على تقدير علية الحاوي او علل الاقوى منهما بالاضعف منهما على
تقدير علية المحوي والتالي بقسميه ممتنع بالذات فكذا المقدم بيان الملازمة فلانه لو كان
الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته
شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج وحينئذ
كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لان
العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين
عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله ح الامكان لانه لم يجب بعد
وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر لازم
اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا
مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما لكن في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء
ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي والا لامكن الممتنع فيكون المحوي
معلولا للحاوي ممتنع لذاته ولو كان المحوي علة للحاوي وهو اقوى من المحوي واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة يلزم تعلل الاقوى بالاضعف وهو ايضا ممتنع
لان العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وامتناع كون الاشرف
الاقوى معلولا للاخس الاضعف بين وقد عرفت من الدليل الاول ان الجسم لا يمكن ان

ر
نكون



يكون معلولا للنفس ولا للصورة ولا للمادة ولا للعرض ولا للواجب ابتداء لامتناع صدوره عنه
بلا واسطة فتعين صدوره عن العقل اشار الى وجه الاخلال فيه بقوله هذا القول مدخول لمنع
الامتناع الذاتي للخلاء الواقع في جوف الحاوي فان وجود المحوي واجب بغيره وكذا عدم الخلاء
الذي هو معه فان الغير الذي عند وجود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور
معه الخلاء حتى يحكم بعدمه فالمحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور
الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء فيكون عدم الخلاء واجبا نافي كون ما معه ممكنا وفيه بحث
لان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته
لا واجب بغيره وههنا توجيه آخر وهو ان يقال هذا القول مدخول لمنع الامتناع الذاتي
لتعليل الاقوى بالاضعف غاية ما في الباب ان اسناد العلية الى الحاوي على تقدير الجواز
اقرب الى الوهم من اسناد العلية الى المحوي واسناد العلية اليه غير مذهوب اليه بوهم وهذا
لا يقتضي انه غير ممكن لذاته اللهم الا ان يورد دليل عام على امتناع ان يكون جسم ما علة لجسم آخر
كقولهم الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو
موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته
لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والصورة القائمة بالجسم كالصورة
النوعية والقائمة بذاتها التي هي كمالية للجسم اعني النفس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه
قوامها فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال و
الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها والنفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها
من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع والا توسط
للجسم من الشيء وبين ما ليس بجسم من مادة او صورة لان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون
فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هف واذا لم يكن الجسم توسط بين
الصورة المقارنة وشيء من الصور المفارقة والمادة فلا يوجد بها وح لا يكون علة الجسم لان علة
الجسم تكون اولا علة لجزئه اعني مادته وصورته وهناك يتبين امتناع صدور جسم عن جسم مطلقا
واما النفس على ما يعم السماوية والارضية المتناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية فهي

نفس
في النفس الناطقه

كمال وهو شئ يناسب شيئا او يصلح له ويقتضي حصوله براءة ما من القوة لذلك الشئ اول وهو ما
يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف فهو اول شئ يحل المادة واحترز به عن الكمال الثاني
وهو الامر الذي يتبع نوع الشئ اعني يعرض للنوع بعد الكمال الاول كالقطع للسيف وانما
عبر عنها بالكمال الاول دون الصورة والقوة وان كانت الثلثة صادقة عليها اذ هي قوة باعتبار
فعلها الذي هو التحريك وانفعالها عن المحسوسات والمعقولات وصورة باعتبار المادة
التي ينضم اليها فيحصل من اجتماعهما نبات او حيوان او انسان لان الصورة هي التي تختلف
بها الاجسام انواعا وكمال اول باعتبار النوع الذي يتقوم بها حقيقته ووجود جنسه المخصص
بها لان الكمال الاول اتم من الصورة فانه بالقياس الى الامر المحصل الذي هو النوع والصورة هي
بالقياس الى المادة التي هي بعيدة وغير محصلة وهو اولى من القوة ايضا فانها تقال بالنسبة الى
فعل صادر وهو من العوارض الخارجة ولا كذلك الكمال ثم ان الملك يصح ان يقال انه كمال
للمدينة ولا يصح ان يقال انه صورة لها او قوة وكذلك الربان للسفينة لجسم والجسم هنا بمعنى
الجنس لا المادة لانه اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ بل من حيث يحتمل ان يكون نباتا او حيوانا
او انسانا وان يخصص بالنامي مثلا فيحصل نباتا ويقال له انه جسم فيكون جنسا لا مادة وانما يكون
مادة ان لو اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به النامي مثلا صار المجموع مركبا من
الجسم والنامي ولا يقال له انه جسم طبيعي واحترز به عن صورة الجسم الصناعي كالسرير آلي
منسوب الى الآلة وهي ما يؤثر الفاعل في منفعل القريب منه بتوسطه واحترز به عن صور
البسائط العنصرية والمركبات الناقصة المعدنية اذ لم تصدر عنها كمالاتها الثانية بواسطة
آلات يستعين بها في افعال الحيوة ذي حيوة بالقوة القريبة واحترز به عما هو ذو حيوة بالفعل
فانه هو النوع الحاصل منهما لا النفس لانه اخرج بشرط ان يكون معه الحيوة بالفعل مخصصا
ومحصلا لها وحيوته بالنفس فمعنى كونها كمالا لهذا الجسم هو كونه ذا آلات يمكن ان يصدر
عنه بتوسطها او غير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
والادراك والحركة الارادية والنطق وهذا تعريف بحسب الاسم للنفس باعتبار تدبيرها و
يدخل فيه النفوس السماوية لان الكوكب وفلك التدوير والفلك الخارج المركز كالاعضاء و



الآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي واما على راي من يرى ان كل فلك كلي او جزئي له
نفس فلا تدخل فيه النفوس السماوية فيقال في تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة تتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل دائما ويكون التعريف المذكور مخصوصا بالنفوس
الارضية التي هي كمالات اولى مختلفة الآثار لكن يصدر عن الانسانية ما يصدر عن الحيوانية
ومن الحيوانية ما يصدر عن النباتية وذلك لان المركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له و
يسمى معدنا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له
ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة
ويسمى حيوانا وهذه الصور تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي
كذلك مبادي لفصول متنوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة قوى وطبايع فمن
الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها
المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها المختلفة والصور التي يقتصر فعلها على
هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات و
اضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها
هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية
واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه
وهي مغايرة للمزاج خلافا لمن شرط فيه بوجه ما وهو المزاج لثلثة اوجه فاقول لاستحالة الدور اللازم
عن عدم مغايرتها وذلك لان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متنازعة الى الانفكاك
فهو محتاج اولا الى شئ يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد
ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت
بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده
والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج والجامع الحافظ للمزاج هو
النفس كما عرفت فهي متقدمة عليه فيكون مشروطا بها في وجوده وبقائه فيكون النفس مغايرة

مواليد

النفس الناطقة لا تتقدم على المزاج

اليقظة بفتح الياء والقاف والظاء ضد النوم



لها والا لكان الشيء محتاجا الى نفسه وهو عين الدور ب قوله ولما نعه الواقعة منها
في الاقتضاء وقت حركة الانسان في جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان الى جبل فان نفسه تريد
الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقل يقتضي السفل الحاصل نفس حركته تحقق المانعة كما اذا اراد
الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقلها فالنفس مغايرة للمزاج ج
قوله ولبطلان احدهما يعني المزاج مع ثبوت الآخر منهما يعني النفس لما سيجيء فهي مغايرة
له قطعا ثم اشار الى مغايرتها لسائر الجسمانيات بقوله ولما نقع اي وهي مغايرة لشيء
تقع الغفلة عنه من البدن واعضائه الظاهرة والباطنة وحواسه وقواه فان الانسان
الصحيح العقل قد يغفل عن هذه الاشياء ولا يغفل عن وجود ذاته في حالة من الاحوال كنومه
ويقظته وصحوه وسكره فهي مغايرة لها ولما تقع المشاركة به من الجسمية وما يحل فيها لان
ما به المشاركة مغاير لما به الممايزة بالضرورة ولما تقع التبدل فيه من المذكورات من المزاج
والبدن واعضائه والجسمية واعراضها لان النفس لا تتبدل من اول العمر الى آخره والاشياء
المذكورة تتبدل فهي مغايرة لها وهو المطلوب وهي يعني النفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته
ليس بجسم ولا جسماني لسبعة اوجه ا قوله لتجرد عارضها وهو الصورة العقلية لان
الصورة العقلية كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو معا من حيث هي متناولة لهما ليست
هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل
جزؤها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية وهذه الصورة مجردة عن المادة
وما يستلزمه المادة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك مما لا ينفك عنه
الشيء المادي في الوجود الخارجي اذ لو لم تكن مجردة عن شيء منها لم تكن ملائمة لما ليس له
ذلك وليس كذلك لشمولها جميع الافراد وهي عارضة للنفس لان الادراك انما يكون بمقارنة
صورة المدرك للمدرك واذا كان عارضها مجردا كانت هي ايضا مجردة لان عدم تجرد
المعروض مما يستلزم عدم تجرد العارض بالضرورة ب قوله وعدم انقسامه اي و
لعدم انقسام عارضها لان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لكان كل معقول ملتئما
من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل

سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها وذلك لان الكثرة عبارة
عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد
فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه بذاته فيكون عارضا له
غير منقسم ولزم منه عدم انقسام معروضه لانه ان كان مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام
المعنى المعقول الواحد من حيث هو واحد وهو محال فاذن محل المعقول الواحد مجرد ليس
بجسم ولا بقوة جسمانية لان كل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم لما عرفته من انقسام المحل لا
يوجب انقسام الحال فيه مطلقا فان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه لا تنقسم اصلا ج المحل قد
يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم
الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل
الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث
لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث
هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او
اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة ما مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود
جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار وكذا الارتسام في ذلك الجوهر فانه لا يكون من حيث لحوق طبيعة
اخرى به لانه انما يدركه بذاته فيلزم من انقسامه انقسامه ج قوله وقوتها اي ولقوتها على ما
تعجز المقارنات من الجواهر والقوى المادية عنه وذلك لانها مدركة لذاتها ولادراكاتها
ولجميع ما تظن انها آلاتها وكل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه
فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور اذ كل فاعل ليس له فعل الا
بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء فلا يكون النفس
المدركة مدركة بآلة جسمانية فتكون مجردة د قوله ولحصول عارضها وهو التعقل بالنسبة
الى ما يعقل من قلب او دماغ او غير ذلك من الاعضاء محلا لها حصولا منقطعا بان يكون في وقت

دون وقت واما كون الحصول منقطعا فيوجب التجرد عما يعقل محلا لها فلانها لو كانت
مقارنة له لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له في وقت من الاوقات وذلك لانها
انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استانفت تعقلا للمحل بعد ما لم تكن فيكون قد حصل
لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة جسمها
الذي هو موضوعها فاذن ذلك الجسم يكون آلتها في فعلها فيلزم ان يكون ما يحصل لها من
صورة المتعقل من مادة موجودا في مادة ايضا لان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة
حصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت المقارنة بحصول الصورة في آلته والصورتان
اعني صورتها الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حال التعقل وعدمه متغايرتان
بالعدد فقد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشي واحد متغايرتان
لان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس فامتنع تغاير الاشخاص من غير تغاير
المواد وما يجري مجراها فاذن الصورة التي بها صير النفس متعقلة لمحلها تكون هي الصورة
التي لمحلها الذي هو فيه وهي مقارنة لها في جميع الاوقات فاما ان تكون تلك المقارنة توجب
التعقل دائما او لا تحمل التعقل اصلا واللازم بقسميه باطل س سوق الحجة بعينها تقتضي ان
تكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشي منها في وقت من الاوقات ج ان
الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها فتكون مدركة لذاتها والى ما يجب بعد
مقاستها بالاشياء المغايرة لها فتكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس
مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا
حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة ه قوله والاستلزام استغناء العارض وهو
الصورة العقلية عن المادة وما تستلزمه كما هو استغناء المعروض وهي النفس عن المادة وما
تستلزمه مما يعقل محلا لها لان المعروض اذا كان محتاجا اليه فلا يكون العارض مجردا عنه

الى محل كان العارض ايضا محتاجا اليه

و قوله ولا تنعكاء التعيية في الكلال والضعف لما يعقل آلة لها في تعقلها لانه ليس كما يعرض
للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل انما تثبت

والمانزيد

واما نزيد وتقوى في سن الانحطاط فان الانسان في هذا السن يكون اجود تعقلا منه
في سن النمو بسبب التمرن الحاصل له بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وبسبب التجربة
الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وبسبب القوة التي بها تكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدارا وايضا كما تكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان
الدماغ تضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها واذا انحطت الطبيعة
لم يكن تعقلها بآلات بدنية فكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال واذا

اذ لو كان تعقلها بالات بدنية لم

لم يكن تعقلها بالات بدنية كانت مجردة ز قوله والحصول الضد لها اي ضد ما هو حاصل للقوى
البدنية وذلك لان كثرة الافعال لا توهنها دائما بل ربما تقويها وتشحذها فضلا عن الوهن
وكل قوة بدنية فانما توهنها كثرة الافعال وخصوصا الافعال الشاقة القوية ويشهد بذلك
التجربة وكذا القياس فان الافعال لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك
القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدارك وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في
الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فهو هذا الفعل
وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تالف موضوعات
تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في انفعالها والتنازع
والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او
تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى واذا حصل للنفس ضد
ما حصل للامور المادية فلا تكون مادية فتكون مجردة وهو المطلوب وهذه الوجوه وان لم تكن
مقنعة للجاحد فهي مقنعة للمسترشد والله المرشد الى الحق المسعد ح دخولها اي النفوس
تحت حد واحد كما هو مقتضى وحدتها بالنوع لاشتراكها في جميع الذاتيات وهذا الحد لا يجب
ان يكون مركبا من الجنس والفصل لان حد النفس باعتبار تدبيرها للبدن فهي من هذه الحيثية
ماهية مركبة من شي واضافة الى غيره كتركب الابن من الرجل والابوة فحدها يكون مؤلفا من
حدود بسائطها او مرسومها والنفس باعتبار ماهيتها البسيطة لا تسمى نفسا بل الاخص بها
حينئذ اسم العقل واختلاف العوارض للنفوس المتكثرة بالعدد من الذكاء والبلادة والنخل

النفس البشرية متحدة في النوع

والسخاوة والجبن والشجاعة والفجور والعفة وغير ذلك لاستحالة اختلافها بالنفس لجواز
ان يكون ذلك الاختلاف بسبب اختلاف آلات الادراك من القوى الدماغية والامور الخارجية
كمزاج الابوين والبلد وممارسة الامور ومخالطة الناس وغير ذلك لا بسبب اختلاف الماهية
لا يقال اختلاف الاسباب ومن النفس مع خصوصيات الاشخاص لان النفس اذا جعلت
خاصة ببدن بسبب ان تعلقها من حيث هي نفس انما يكون بذلك البدن وفي ذلك البدن
والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا فالكل للبدن وح لم يمكن ان يقال انه اختلف
النفس انما تفعل بمشاركة البدن وهي مع بدن تخالف في الاصناف مع عين آخر القوة
تحقق اسباب اختلاف العوارض بدون اختلاف الحقيقة وهي حادثة وهو اي حدوثها
ظاهر على قولنا لما انا ان الاجسام كلها حادثة وهي انما تصير ابدانا للنفوس بواسطة القرب
من الاعتدال الممكن الحاصل من المزاج لانكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبتها الى مبدأها الواحد بسببها يستحق ان يفيض عليها نفسا
معتدلا وما المزاج الاكمل استعدت فاشتعلت من ادرجها فانكرنا استدعى المزاج
من واسب الصور ... كالدنا النفس حادثة بالطريق الاول وعلى قول الخصم القائل
بقدم النفوس الناطقة كافلاطون لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة الممتنعة اما
اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع وذلك لانها في الازل ان كثيرة فان
كانت واحدة فبعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة كان الجميع الناس نفسا واحدة فيكون
نفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فلزم اجتماع الضدين
وان تكثرت بعد التعلق كانت جسما او جسمانية اذ الانقسام بعد الوحدة لا تتصور الا في
الجسم والجسماني فلزم بطلان ما ثبت من انها مجردة وان انقسمت بعد حدوثها
كانت الحاصل بعد الانقسام من حيث هي كل حادثة لا محالة لان حدوثها لا قد يتوقف
قدمها ولزم منه بطلان ما ثبت من انها ازلية وايضا انها قبل التعلق كانت واحدة
ولم تكن الكثرة حاصلة فبعد حدوث الكثرة بقيت النفس التي كانت موجودة وحدثت
نفوس اخرى فلزم بطلان ما ثبت من انها قديمة لانها وحدة فانها وان كانت كثيرة فلابد

من الامتياز بينها لان الكثرة لا تتحقق الا بعد امتياز كل واحد منها عن الاخر لكن الامتياز
ممتنع قبل التعلق بالبدن لانه ليس بالماهية ولوازمها لان النفوس لما كانت متحدة بالنوع
لما كانت متساوية في جميع الذاتيات واللوازم ولا بالعوارض لان اختصاص البعض بعارض
دون ما لا انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هو البدن فقبل تعلق النفس بالبدن لا
مادة للنفس فيستحيل ان يعرض لها عارض خاص واذا امتنع الامتياز قبل التعلق لزم
الامتياز لزم ثبوت ما امتنع من الامتياز وما الثاني لظهور بطلانه لما تقدم ظهر ان القدم فلا تكون
النفس ازلية فتكون حادثة وهو المطلوب ش هذا الدليل منقوض بان لا يبقى النفوس بعد
المفارقة لانها لو بقيت لكانت اما متحدة وهو مح لاستحالة اتحاد الاثنين او متكثرة فلابد
من مميز وليس ذلك الذاتيات ولا باللوازم ولا بالعوارض لان ذلك انما يكون بسبب المادة
ولا مادة الا البدن وبعد المفارقة عن البدن لا مادة ج قد عرفت ان النفس مجردة في ذاتها
غير منطبعة في جسم موهوم بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستعمالها الجسم من كونه آلة لها و
حافظة العلاقة معها لا تتغير جوهرها ما لم يكن ... فاذا كانت لان كل واحدة منها انما
تشخصت بسبب البدن فلزم تخصص كل واحدة منها بشعورها بشخصها المعين وذاتها
الخاصة ثم ان هذا الشعور يبقى بعد المفارقة لعدم توقفه على الجسم حتى الامتياز الحاصل
الابدان فلابد من مميز آخر حتى يحصل التعين ثم يترتب عليه الشعور المعين وذلك المميز
ليس هو هذا الشعور المتأخر فلابد من مميز آخر وقد مر بطلانه وهي مع البدن على الصلاة
بان لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة والتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما
الاول فلان كل مزاج بدن يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن لان تهيؤه يوجب
افاضة وجودها وذلك لان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس
المدبرة ليس واجب النفوس ان لا ... استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا ارتفع
الحجاب من وجه واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوثه من اجل حدوث نفس
وليس بدن يستحق وبدن لا يستحق لان اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها
تقوم ولا يمتنع من حدوثها وجود نفس اخرى غيرها فتعلق بذلك البدن لا لانه ...

اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينها وبينه مرفوعا حضور
سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا فلو قارنته نفس اخرى لحصل لحيوان واحد
نفسان معا وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بنفسه
الواحدة يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي
بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هف
واما الثاني فلانها لو تعلقت ببدنين فلا يخلو من ان تتعلق بهما معا او على سبيل البدل و
كلاهما باطل اما الاول فلانه لزم ان يكون معلوم احدهما عين معلوم الآخر ولزم ان يتصف
كل منهما بما اتصف به الآخر وبطلان ذلك معلوم بالضرورة واما الثاني فلان نفسي لو كانت
قبل بدني متعلقة ببدن آخر لكنت اتذكر تلك الاحوال التي مرت ولا اقل من واحد لان
محل العلم والذكر لما كان جوهر النفس وانه باق كما كان امتنع زوال هذه العلوم وكذا باقي
النفوس لكنا لا نتذكر شيئا من احوالنا قبل كوننا في هذا البدن ولا تفنى بفنائه اي البدن
لانها غير قابلة للفساد والا لكانت قبل الفساد باقية بالفعل وفاسدة بالقوة وفعل البقاء
غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا وليس كذلك فاذن
هما امرين مختلفين اذ لا يمكن ان يكون محل قوة الفساد هو بعينه محل البقاء بالفعل لان
محل الاول هو القابل للفساد فهو يكون هو بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند
الفساد فلا يكون هو بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد
بالقوة والنفس جوهر بسيط مفارق لما عرفته فلا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين فالبقاء
ووقوع الفساد لا يجتمعان فيها والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان
تفنى فلا تفنى بفناء البدن وهو المطلوب وقوة الفساد هي القوة الاستعدادية التي لا
تجتمع مع وجود الشيء لا القوة بمعنى الامكان الذاتي لان كل ممكن الوجود فهو ممكن العدم
فله قوة عدمه وان كان بسيطا حقيقيا لان الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى
امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان
الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع

النفس لا تفنى بفناء البدن

الفساد

الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة
يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط ج
ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او فساده غير معقول فان معنى
كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود
السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته
فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا
بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبداها القريب
بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدا الصورة المقارنة له المقومة
اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك
الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس
اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباينة عنه فاذن البدن مع
هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجودة
مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه ولا تصير النفس مبدا صورة
اخرى لاجزاء لبدن آخر بان تصير مبدا صورة زيد بعد ان كانت مبدا صورة عمرو
والا بطل ما اصلنا قبل هذا من التعادل وهو ان تكون النفس مع البدن على التساوي اذ
يلزم ح ان يكون لبدن نفس واحدة وبالعكس وتعقل النفس بذاتها المعقولات لان العقل
هو ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره
من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك وانما يحصل لها بذاتها بان ينطبع فيها صور
المعقولات لا في آلاتها والا لكانت مختصة بمقدار معين او وضع معين او اين معين او
غير ذلك ضرورة كون الآلات كذلك ولزم ان لا يكون العقل يعقلها هف وتدرك المحسوسات

الامكان م

ط

في ابطال التناسخ

في كيفية تعقل النفس وادراكها اما الكليات فبذاتها واما الجزئيات فبالاتها

الجزئية بآلات جسمانية لا بذاتها وذلك للامتياز الواقع بين الشكلين المتساويين المختلفين
وضعا فقط من غير استناد للمختلفين الى الخارج بان يكونا مفروضين كما اذا تخيلنا مربعا
مجنحا بمربعين متساويين هكذا [المتيامن المربع المجنح المتياسر] فان امتيازهما مما يوجب ان يكون
ادراك النفس بآلة اذ ليس امتياز المتيامن عن المتياسر بالماهية ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغيرها لفرض التساوي فيها ولا مدخل لها في التيامن و
التياسر ولا بوضع يمين ويسار كلي يكون في النفس لانا نتخيل يمينا ويسارا وامتدادات و
جوانب متشخصة متعينة الامكنة واذا لم يكن بالماهية ولا بما حل فيها فهو اذن بمحلها اما الخارجي
فهو مفقود في هذا الفرض فليس الا محل هو آلة جسمانية في التخيل وللنفس الانسانية قوى منبثة
في اعضاء البدن وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء و
الغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة و
بالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنع عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة
تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى للنفس
تشارك بها غيرها من النفس النباتية والحيوانية هي الغاذية وهي قوة تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذي ليسد بدل ما يتحلل وتم فعلها بتحصيل جوهر الغذاء وتشبيهه والصاقه والنامية وهي
قوة تزيد على نسبة مخصوصة حتى يبلغ به كمال المقدار ثم يبطل فعلها والمولدة وهي قوة تحصل
جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة لشخص آخر من نوع المغتذي وكون الغاذية
موجودة من اول العمر الى آخره والنامية موجودة في اول العمر الى آخره والمولدة موجودة في
وسط العمر دون اوله وآخره كما في حق الشباب دليل على مغايرتها ولها قوى اخرى اخص من
الثلث المذكورة المنسوبة الى النفس النباتية وهي القوى المدركة والمعينة على الادراك من
القوى الحيوانية والقوى التي يختص الانسان بها والمعنى بكونها اخص ان ما توجد فيه
هذه القوى توجد فيه القوى الثلث التي هي مبادي الافعال المختلفة من غير ارادة من غير
عكس يحصل بها الادراك للنفس وفيه اشارة الى ان القوى لا تدرك شيئا ولهذا
الحاضر عند الحس التي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا بل المدرك هي النفس بواسطتها

مبحث قوى النفس

من النفس النباتية

في انظار المغتذي



وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع و
الكيف والكم وغير ذلك مما لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشارك
فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي
الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط فهذه ادراكات
مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها
اذا اضيفت الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال
بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يختص مدركه ويصير جزئيا فالقوى
الاخص يحصل بها الادراك اما الجزئي الحقيقي بواسطة القوة المدركة الحيوانية ظاهرة او باطنة
كما سيجيء او الكلي بواسطة القوة التي يختص الانسان بها وهي نوع النفس الناطقة كما يجيء بابها
وقوتها العاملة وهي نوع لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن فان قوى النفس تنقسم بالقسمة
الاولى الى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها والى ما
يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى الاولى
عقلا نظريا والثانية عقلا عمليا اذ الشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى
الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او
تجربية او مشهورة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي
الكلي من غير ان يختص بجزوي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل
من ذلك باستعمال مقدمات جزوية او محسوسة الى الراي الجزوي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصده في معاشه ومعاده وللغاذية قوى اربع خادمة لها هي الجاذبة للغذاء و
الماسكة للمجذوب الى ان تهضمه والهاضمة المحيلة للغذاء الى القوام الصالح بترقيق ما غلظ
وتغليظ ما رق والدافعة لما لا حاجة اليه وقد تضاعف هذه القوى الاربع لبعض الاعضاء

طنه

٦٤

كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذا جميع البدن ومنها ايضا سائر القوى بالنسبة الى ما تغتذى به خاصة وكذا الكبد وقد لا تتضاعف لبعضها كاللحم الذى هو قابل غير معط والنمو مغاير للسمن وان اشتركا فى الازدياد الطبيعى باضافة مادة الغذاء الى المغتذى باشياء منها التناسب فى الاقطار الثلثة ومنها طلب غاية ما تقتضيها الطبيعة ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بحينها والسمن يخالفه احيانا فيهما كما فى الصبى المهزول ويوافقه احيانا كما فى الصبى السمين والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصورة التى عرفها الاطبا بانها قوة تصدر عنها الافعال المتعلقة بنهايات مقادير المغتذى مثل الاشكال وجعلوها من القوى التى هى مبادى افعال مختلفة من غير ارادة المسماة عندهم بالقوى الطبيعية وقالوا هى والمولدة تتصرفان فى الغذاء لبقاء النوع بعد ان تتصرف الغاذية والنامية فيه لبقاء الشخص عندى باطلة غير حق لاستحالة صدور هذه الافعال المتغايرة المحكمة المتقنة ذوات النظام المركبة الحاصلة من التركيبات العجيبة التى فى ابدان الحيوانات وخاصة الانسان عن قوة بسيطة متشابهة الحال لكونها مركوزة فى جرم المنى المتشابه عندهم ليس لها شعور بما تصدر عنها اصلا ومن قال بصدورها عنها فقد قال بما لا يقبله العقل السليم فاذن المبدأ لهذه الافعال ليس الا امرا ورائها والمحققون على ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة الاسطقسات بدنه ومؤلفة لها على نحو يصلح ان تكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى لان الحافظ للاجتماع اجزاء بدن الجنين ليست الا هى القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه كما قيل لان المصورة على تقدير وجودها انما هى من القوى الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة الآلات لها فكيف خدمت المصورة النفس قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وقد اوضح المصنف هذا فى شرحه للاشارات بان نفس الابوين تجمع القوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كما لا فى الرحم بحسب استعدادات

بيان القوة المصورة

فى الحس

يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم تلك الحرارة تستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرا ق
الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعا ل
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر تصدر عنه ما تصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشىء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذكرنا ان الجامع للاجزاء المضافة الى المنى والمبدأ لحدوث خلقة الاعضاء وصورها واشكالها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود فالقوة المصورة التى اثبتوها باطلة واما قوة الادراك للجزوى الحقيقى بواسطة الحس الظاهر او الباطن بان يكون حاضرا عند المدرك بحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس فمنه لم تعقل منها اعتبارا لما بعدها اللمس وهى قوة منبثة سارية فى البدن كله يدرك بها الملموسات لان الحيوان الارضى مركب من العناصر الاربعة وصلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها فلا بد وان تكون له قوة سارية فى كله جلده بها يدرك المنافى ليحترز عنه وفى تعدده وان قالوا قوى اللمس اربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين اللين والصلب والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد آخرون الحاكمة بين الثقيل والخفيف نظرا لجواز ان تكون قوة واحدة بها يدرك الكيفيات المختلفة الملموسة كالذوق الذى هو قوة واحدة يدرك بها المذوقات المختلفة واللمس ليس واحدا حقيقيا حتى لا يكون آلة

فى انواع الحواس الظاهرة

اللمس

الذوق

الانفعال متشابه وعند تشابه كيفية اللامس والملموس لا يتحقق الاحساس لعدم انفعال الالة
ومنه الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم ويفتقر
الذوق بعد الملامسة الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة الخالية عن المثل اى عن
مثل طعم المطعوم او الضد اذ لا يقع الانفعال والتأثر عن الشبيه وعند وجود الضد لا تتادى
الطعم بصحة كما في المرضى وتوسط الرطوبة امابان تخالطها اجزاء ذى الطعم ثم تغوص في اللسان
حتى تخالطه فيحس به واما بان يتكيف نفس تلك الرطوبة بكيفية الطعم الوارد من غير مخالطة فان
كان الاول فلم تفد تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الى الحس وان كان الثاني كان المحسوس

الشم

هو الرطوبة ومنه الشم وهي قوة رتبت في زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى
يدرك بها الروائح ويفتقر الشم الى وصول الهواء المنفعل من الجسم ذى الرائحة اى المتكيف
بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وهو اقصى الانف فكلما كان الهواء المنفعل اقرب الى الالة كان
الادراك اقوى وكلما كان ابعد كان اضعف ولو كان ادراك الرائحة بان تحلل اجزاء ذى الرائحة
وتخالط الهواء المتوسط وتصل الى الحاسة لكان ينقص وزن ذى الرائحة في الازمنة لا سيما

السمع

الرائحة التى تملأ المحافل ومنه السمع وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ
يدرك بها الاصوات ويتوقف السمع على وصول الهواء المنضغط عن قارع ومقروع
مقاوم له الى الصماخ ولهذا لو وضع احد طرفى انبوبة طويلة على فم ووضع طرفها الاخر على صماخ
انسان وتكلم فيها بصوت عالى سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولفظة قد المفيدة
لجزوية الحكم اشارة الى انه قد لا يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانا ندرك صوت المؤذن
على مقام عالى عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها ولا نشك ان ذلك الهواء الحامل
لذلك الصوت ليس الذى وصل الى صماخنا ش لو كان كل جزء من اجزاء الهواء حاملا
لحروف الكلام وجب ان نسمعه مرارا حسب ما تتادى الى الصماخ من اجزاء الهواء والا وجب

الحامل

ان لا يسمع السامع الكلام من وراء جدار اذ لا تتادى اليه الهواء الا انه لا يبقى عند مصادمته
ذلك الجدار ونفوذه في المنافذ الضيقة على هيئته وشكله ج ان الحامل هو كل واحد من
اجزاء الهواء ولما انفعل عنه الحس اولا بالوصول اليه لم ينفعل عنه ثانيا بالوصول لانه هو



البصر

بعينه اولا ان السماع مشروط بالوصول لاول مرة ومنه البصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان فتفترقان الى العينين ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبالعرض
بغيرهما بواسطتهما كالمقادير ان جواز رؤية الاجسام مشروط بهما لعدم تحقق الرؤية عند عدم
احدهما وهو اى الابصار حاصل فينا لا في حق الله تعالى بالانطباع الى تأثر الحدقة وهو السواد الاعظم من العين
وتأثرها هو انطباع مثال المحسوس وصورته فيها وذلك لان من شان الضوء واللون الانعكاس الى
المقابل وحدقة العين من شانها ان تتكيف بهما كالاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة والمبصر
اولا وبالذات ليس الا الضوء واللون فامثال الاضواء والالوان للاجسام المقابلة للحدقة يحصل
فيها ولا بد وان يكون الاثر الحاصل مساويا للمؤثر في الشكل فاذا انتبهت النفس به فاحست المرئى
الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته وبحسب قربه وبعده ش انا نرى نصف كرة السماء
فمثاله وحصول الكبير في الصغير محال ج الانطباع في مادة الجسم ولاحظ لها في الصغر والكبر
من حيث الذات منسبة المقادير كلها بالنسبة اليها على السوية ش لزم ان يحل في مادة واحدة
مقداران وهو محال ج المحال حلول مقدارين كل منهما مستقل في كونه مقدارا للشئ اما اذا كان

عند سلامة الحاسة وحضور المبصر

احد المقدارين مثلا المقدار جسم آخر والاخر مقدار الذلك الشئ فليس مما يجزم بمحاليته ويجب
حصول شرائط المتفق عليها وهي تسع أ ان لا يكون المرئى في غاية القرب فان الملتصق بسطح
البصر غير مرئى ب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل كالاعراض ج ان لا يتوسط بين البصر والمبصر
حجاب د ان لا يكون في غاية الصغر وهذا الشرط يختلف باختلاف قوة البصر وضعفه واختلاف
القرب والبعد ه ان يكون كثيفا و ان لا يكون في غاية البعد ثم البعد يختلف حاله باختلاف
قوة البصر وضعفه وعظم المرئى وصغره ان يكون مضيئا بنفسه او بغيره قصد المبصر الى الابصار عدم
مقارنة ما يوجب الغلط وحصول الابصار بخروج الشعاع وامتداده في الهوى على شكل مخروط
راسه عند مركز البصرة وقاعدته عند سطح المبصر وهذا المخروط وهي لا يحقق لانتفاء خروج الشعاع
حقيقة اذ الشعاع سيجئ انه عرض قائم بالمحل يعتد لحصول مثله في المقابل فكيف يخرج واختار
الشيخ ان لفظ النفوذ في قول الرياضيين ان الضوء ينفذ في الهواء الشفاف مجاز والمراد منه
حدوث كيفية الضوء في القابل المقابل دفعة من غير ان يمر بالهواء فكذا لفظ الخروج وهما يؤيد هذا انهم

الابصار بخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين او بالانطباع كما هو مذهب الطبيعيين واختاره ارسطو واتباعه كالرئيس ولا بتكيف الهواء بكيفية الشعاع الذى في البصر كما هو مذهب طائفة من الحكماء

فرووا سبب رؤية الشيء الابعد عن البصر اصغر والاقرب اليه اكبر بناء على انطباع شبح المرئي في
الحدقة بشكل هندسي وهو هذا فالحدقة هي دائرة اب و
وسطها نقطة ج والمرئي الاقرب الى ج هو ده والمرئي الابعد عنه هو ح والخطان الخارجان
من ج الى د ه يقطعان دائرة الحدقة على ك ى وزاوية اج ب اكبر من زاوية ح ط ى فالاثر
الحاصل من اب وهو الاقرب اكبر من الاثر الحاصل من ط ى وهو الابعد فكلما كان المبصر اقرب
الى الحدقة يكون تلك الزاوية اوسع فنراه اعظم وكلما كان ابعد يكون اضيق فنراه اصغر الى ان
يتقارب الخطان ويصير الخط واحدا فنراه كنقطة وبعد ذلك يمحي اثره فلا نراه اصلا وايضا قالوا
ان احدنا اذا نظر الى ورقة يراها كلها ولا يتبين له من جملها ما يمكنه ان يقرأه الا الموضع الذي
يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال يقلب بصره من سطر الى سطر وما ذاك الا لان سهم المخروطين
الشعاع اصح ادراكا ولا شك ان الخط والزاوية والمخروط على قاعدة الانطباع امور وهمية ولما
يجب حصول الابصار مع هذه الامور لان كل عاقل يعلم بالضرورة انه متى كانت الشمس على نصف النهار
وكانت الحاسة سليمة وقصد المبصر الابصار والحجب مرتفعة وغير ذلك من الشرائط يكون موجودا
فانه لابد وان يراها اذ لو جوزنا عدم الابصار مع حصول هذه الامور لما امتنا ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة واصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها فان انعكس الشعاع عن المرئي الصقيل
كالمرآة والماء الى الحدقة عين المدرك ابصر المدرك وجهه لانه ينطبع من وجهه صورة في المرآة ثم
تنطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين واذا كان الصقيل بحيث يكون نسبة المرئي اليه
كنسبة العين اليه فتحقق حصول الاحساس بذلك المرئي ايضا وان عرض تفرق السهمين عند
الابصار اي سهمي المخروطين المتوهمين من الشبحين اللذين في الحدقتين تعدد المرئي وان لم
يعرض التفرق بل كان راساهما على ملتقى واحد اتحد المرئي كما هو في الواقع بيان ذلك هو
ان صورة المرئي تنطبع اولا في الحدقة لكن الابصار ليس عندها والا لراينا المرئي الواحد بالعينين
شيئين كما اذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن كان الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط
يستدق الى ان ينقطع ناوسة وراء سطح الجليدية كذلك الصورة التي في الجليدية تتادى بوساطة
الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان الاخيران

اب والخطان الخارجان من ح ايضا الى سح يقطعان دائرة الحدقة على م

هناك

هناك وعند الملتقى روح مدرك يتحد من الصورتين صورة واحدة عند الروح الحامل للقوة
الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا موديا لا مدركا والا لافترق الادراك مرة اخرى
لافتراق العصبتين وان عرض تفرق السهمين بسبب من الاسباب كما يقال الآلة المودية
للشبح الى الملتقى لا تتادى الصورتان الى موضع واحد على الاستقامة بل تنتهي كل واحدة منهما الى
جزء اخر من الروح الباصر لان مخروطي الصورتين لم ينفذا نفوذا من شانه التقاطع ولزم ح
ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خارجا على حدة وهذا سبب الحول ولما يرى الشيء المتوح
المتحرك الى الجانبين كشيئين لانه قبل ان ينمحي صورته وهو في جانب يراه وهو في جانب آخر فتراهما
ادراكاه في الجانبين معا ونظير هذه الحركة الدوار فانه اذا عرض سبب يحرك الروح الذي في التجويف
المقدم من الدماغ وكانت القوة الباصرة تؤدي الى باطننا كل صورة محسوسة فالجزء من الروح
القابل لها لا يثبت مكانه بل ينتقل ويخلفه جزء آخر يقبل تلك الصورة بعد قبوله وقبل انمحائه عنه و
كذلك على الدور فيتخيل ان المرئيات تدور وتتبدل على الرائي وانما الذي يدور ويتبدل على الر
هو الرائي ولهذا السبب اذا اطال الانسان النظر الى شيء يدور يتخيل له ان سائر الاشياء يدور
لانه تحدث في الروح حركة مستديرة لاتباعها الانتقال الشبح وكذا اذا اطال النظر الى شيء سريع
الحركة في الاستقامة تحدث في الروح حركة مستقيمة الى ضد تلك الجهة لان جهة حركة الشبح مضادة
لجهة حركة ذي الشبح فترى الاشياء كلها مستقبلة الضد تلك الجهة لان اشباح الاشياء لا تثبت
نعم ان حركة الروح الباصرة تتوجه الى قدام منه ويسرة واضطراب الروح الباطن الذي
وراء الملتقى الى قدام وخلف هو الاختلاف الذي يقع له في مكانه كما في حالة الدوار وهو ان يتخيل الانسان
ان الاشياء تدور عليه ما يقتضي الادراك اكثر من مرة واحدة ومن جملة القوى اي قوى الادراك الجزئي
بنطاسيا المسماة بالحس المشترك ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ وبمبادى
عصب الحس يجتمع عندها صور جميع المحسوسات فتدركها وهي الحاكمة بين المحسوسات
الظاهرة كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو على سبيل المشاهدة حتى لولاها لم يكن للنفس هذا الحكم
لان الصور المحسوسة لم ترتسم فيها كما مر ولا في حس من الحواس الظاهرة لان كل واحد منها لا يدرك الا
نوع واحد كما مر ولابد من الارتسام لتحقق الحكم فاذا هو بهذا الوصف فهو بنطاسيا واستدل على وجوده

عن الحس م

في انواع القوى الباطنة
بحث الحس المشترك

لابي علي بن سينا سه تجويف دارد دماغ پر ز احساس باطن دهنده خبر
مقدم ز تجويف اول بدان بود حاسه مشترک را مقر موخر اوسط شد محل خيال

که ماند ازو وار تصور اثر
بسا نو ز تخيلتى اوسط بود
تخيل ز حيوان فكر از بشر
اخير وسطهاى وهم است
وحفظ نباشد ز
تجويف آخر بدر
صح

القوة بوجهين فما قوله لرؤية القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما على سبيل المشاهدة
لا على سبيل تخيل او تذكر ولرؤية الشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة والاشكال
الموجودة في الخارج كنقطة متحركة والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان
يحدث بحسب المقابلة بين البصر والنقطة وتزول عن الارتسام بزوال المقابلة التي هي
انما يحصل في ان يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير
البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر بعضها
ببعض لم يكن اتصال ولم يرخط فاذن الرؤية تدل على ان ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري
شاهدا وهي بنطاسيا ب قوله ولرؤية المبرسم والنائم ما لا تحقق له في الخارج من الصور الجزئية
فالا لرآها من كان سليم الحس ولا في الحس الظاهر لان العين ربما كانت مغمضة ولانه معطل في النوم
ولا في النفس لما عرفته ولا في الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كلما كان مخزونا فيه مشاهدا
فلا بد من قوة اخرى لهذه الرؤية وهي بنطاسيا ومنها الخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم — الخيال
يجتمع فيها مثل جميع المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن بنطاسيا فهي خزانتها ويجب مغايرتهما
لوجوب المغايرة بين القابل للصور والحافظ لها والا لكان كل قابل حافظا كما كان كل حافظ قابلا
وذلك باطل فان الماء والهواء يقبلان الاشكال ولا يحفظانها والسبب في ذلك ان الروح التي
فيها بنطاسيا انما تثبت فيها الصورة الماخوذة من خارج منطبعة ما دامت النسبة بينها وبين
المبصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها ولم تثبت زمانا يعتد به
واما الروح التي فيها الخيال فان الصورة تثبت فيها والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت
محسوسة بالحقيقة فيها حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة احستها كما تعرض للمرورين واذا
كانت في الخيال كانت متخيلة لا محسوسة ومنها الوهم وهو المدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة — الوهم
الموجودة في المحسوسات اعني معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة
والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدرك بها وكونها
مما لم تتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب وكالحكم بان الولد معطوف عليه دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وهي

مرتبة

اي الحافظ

مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ ومنها الحافظة وهي القوة الحافظة للمعاني الجزئية
التي يحكم بها الوهم ونسبتها اليه نسبة الخيال الى بنطاسيا وهي مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ و
يسميها قوم ذاكرة لان الذكر لا يتم الا بها لانه ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشيء ادرك
في وقت آخر وحفظ وهي مغايرة للوهم لما عرفت من ان قوة القبول غير قوة الحفظ وللخيال لان الحافظ
للمعاني غير الحافظ للصور ومنها المتخيلة وهي القوة المركبة للصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة — فقط المتخيلة
بالوهم بعضها مع بعض كتركيبها صورة انسان له جناحان وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها
يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل
الى الضد والشبيه وليس من شانها ان تكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي
نظام تريد بواسطة القوة الوهمية وان استعملتها بواسطة القوة العقلية او بواسطتها والقوة
الوهمية معا سميت مفكرة وهي موضوعة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ فعلم ان
قوى الادراك الجزوي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فهي الحواس الخمس وقالوا انها لا تزيد
اذ الطبيعة لا تنتقل من درجة الى ما فوقها الا وقد استكملت جميع ما فيها فلو كان في الامكان حس
آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا انه لا يزيد على الخمس واما الباطنة فهي الخمس المذكورة
وقالوا انها تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ
المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة
بالحفظ معينة اما لمدرك الصور او لمدرك المعاني فهذه خمس قوى ايضا فالمجموع عشرة وانما جعل
الجميع قوى الادراك الجزئي لا القوى المدركة للجزوي لان المدرك هو النفس بواسطة القوى لا القوى
انفسها لانها آلات الادراك ولو اسند الادراك الى شيء منها فهو اسناد مجازي لا حقيقي ومن سمى
الجميع مدركة نظر الى ان الادراكات الظاهرة والباطنة الجزوية لا تتم الا بجميعها

٥ الفصل الخامس في الاعراض وهي منحصرة في تسعة من احاط عليه بالاستقراء وقد ذكروا شيئا على سبيل
التقريب وهو ان العرض اما ان يكون مستقرا في موضوعه غير وارد عليه بسبب غيره من خارج
او لا يكون محتاجا الى نسبة الى الخارج وهو اقسام ثلثة الكمية وهو عرض لذاته يحتمل الجزء بحيث

الفصل الخامس في الاعراض
الاعراض منحصرة في تسعة

يمكن عده بواحد يفرض فيه وكيفية وهو عرض لا يوجب قسمة ولا نسبة اصلا ووضع وهو
عرض اوجب نسبة ما لاجزاء الجسم بالقوة او الفعل بعضها الى بعض واما ان يكون واردا عليه
من خارج بحيث يكون له فيه حاجة الى امر منبعث من نفسه كالكيفية ووجود امر من خارج يستند
اليه وهو اقسام ثلثة الاين وهو نسبة الى حاوي لا ينتقل بانتقاله ومتى وهو نسبة الى الزمان
والملك وهو نسبة الى حاوي لازم عند النقل واما ان يكون منشأ امر اعتبار منه ومن شيء
خارج وليس من خارج فقط وهو اقسام ثلثة المضاف وهو نسبة تعقل الماهية بالقياس الى
المنسوب اليه ويكون منشأ انعكاس متشابه في معنى النسبة وان يفعل وهو حال الجوهر الذي
يكون منه كيفية في جوهر آخر وان ينفعل وهو حال الجوهر الذي يكون فيه كيفية من جوهر آخر
الاول من التسعة هو الكم وهو عرض لذاته يقبل التجزي وهو متصل ان وجد لاجزائه حد مشترك
تتلاقى عنده ومنفصل ان لم يوجد والمتصل قار الذات ان كانت اجزاؤه المفروضة ثابتة وغير
القار ان لم تكن ثابتة فمتصل القار الذات ثلثة انواع جسم تعليمي ان قبل القسمة في الجهات الثلث
وسطح ان قبلها في جهتين وخط ان قبلها في جهة واحدة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة و
السطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط هو مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض وغيره
اي وغير القار الذات من الكم المتصل هو الزمان وهو مقدار الحركة التي تتصل اجزاؤها بالآن المفروض
فيه الذي هو بداية لاحد جزئيه ونهاية للآخر ومنفصل اي منفصل الكم هو العدد وقد مر بيانه وشملهما
اي المتصل والمنفصل من الكم قبول المساواة وهو اتفاق في نفس الكمية وقبول عدمها وهو التفاوت فان
هذا المعنى من خواص الكم ولحوقه للجسم بواسطته وقبول القسمة بمعنى انه يتأتى ان يتوهم فيه امر
شيء غير شيء لان هذا من خواص الكم والقسمة التي تقبلها المادة لذاتها بمعنى الانفكاك والقطع
فالانقسام الفرضي يلحق الكم لذاته وبواسطته يلحق المادة والانفكاكي بالعكس وشملهما امكان
وجود العاد بمعنى يمكن ان يفرض في كل منهما واحد عاد له سواء كان ذلك الواحد موجودا
فيه بالفعل كما في العدد او بالقوة كما في المقدار لان المقدار متصل واحد يتعدد لما فرض عاد الربع
ان ذلك العاد ليس بموجود فيه بالفعل وانما شملهما هذا لانه ايضا من خواص الكم وهو اي الكم ذاتي
وهو ما هو من المقادير الثلثة والزمان والعدد وعرضي وهو ما يكون محلا للكم بالذات كالجسم

في الكم وتقسيمه

في خواصه

للمقدار

للمقدار والمعدود للعدد او حالا في الكم بالذات كالشكل في المقدار او حالا في محل الكم بالذات
كالبياض في الجسم او متعلقا بمحل الكم بالذات كالقوى المتصفة بالتناهي واللاتناهي ويعرض ثاني القسمين
من التقسيم الاول الى المتصل والمنفصل وهو المنفصل فيهما اي في الكم الذاتي والكم العرضي لاولهما اي
لاول القسمين وهو المتصل اما عروضه في الذاتي فكعروض العدد للمقدار واما عروضه في العرضي
فكعروض العدد للزمان الذي هو كم بالعرض لكونه منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي
كم بالذات وكون الزمان كما متصلا بالذات لا ينافي كونه كما بالعرض باعتبار وفي بعض النسخ
بدل فيهما منهما فمعناه ان يقول يعرض ثاني القسمين منهما اي من الذاتي والعرضي وهو العرضي
لاول القسمين منهما وهو الذاتي وقد مر مثاله او يقول ويعرض ثاني القسمين من التقسيمين
وهما المنفصل والعرضي لاول القسمين منهما وهما المتصل والذاتي كل القسمة وقد مر مثالهما وفي
حصول التلاقي لضديه انواع الكم المتصل القار بعضها لبعض وعدم الشرط اي وفي حصول عدم شرط
ضديه الكم المتصل الغير القار والكم المنفصل دلالة قاطعة على انتفاء الضدية عن جميع انواع الكم اما
حصول التلاقي فلان كل واحد من المقادير القارة اما قابل للآخر او مقبول له فان الخط عارض
للسطح والسطح للجسم فيجتمع الثلث في الجسم الطبيعي وهذا ينافي الضدية واما حصول عدم الشرط
فلان الزمان لا تتعاقب البواقي في موضعها لان موضوعه هو الحركة ولابد في التضاد حقيقيا
كان او مشهوريا من موضوع مشترك وليس للاعداد موضوع كذلك قطعا ويوصف الكم متصلا
كان او منفصلا بالزيادة كقولنا مائة ومقدار يوم ازيد من عشرة ونصف يوم والكثرة كقولنا المائة و
مقدار الف فرسخ كثيرة ومقابليهما من النقصان والقلة ويعرف مثالهما من مقابليهما وانما يوصف بهذه
لان المقدار قابل للتضعيف الى غير النهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد فالعدد غير
متناهي في طرف الزيادة والمقدار بالعكس فتحقق الاوصاف الاربعة باعتبارات دون الشدة فان الكم
لا يوصف بها ومقابلها وهو الضعف فانه لا يحتمل ثلثة اتري واشد في الثلثية من ثلثة اخرى ولا
خطا اشد في الخطية من خط آخر بل يمكن ان يكون اطول منه ولكن ذلك لا يكون شدة بل هو تزيد
وانواع الكم المتصل القار يعني الخط والسطح والجسم قد تكون تعليمية بان توجد لا بشرط شيء فاذا تخيلنا
مجموع الابعاد الثلثة من غير ان يلتفت الى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما

تعليميا وما ينتهي به هو السطح فاذا تخيلناه من غير ان نلتفت الى شيء من الاجسام والاعراض التي
تكون في سطوح الاجسام الطبيعية كاللون والضوء والخشونة والملاسة وغيرها كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا وما ينتهي به هو الخط فاذا تخيلناه من غير ان نلتفت الى شيء من السطوح و
غيرها كان ذلك المتخيل خطا تعليميا فهذه الانواع تشاركت في ان تكون تعليمية وان كانت هذه الانواع
تختلف بنوع ما من الاعتبار وذلك اذا اخذت بشرط لا شيء فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون
معه غيره وشرطا هو السطح لا يمكن تخيله بشرط لا شيء والا لامكن تخيله بشرط عدم الجسم واذا تخيل
كذلك كان له حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض فيكون المتخيل حينئذ جسما لا سطحا
هف وكذا الخط لا يمكن تخيله بشرط لا شيء والا لامكن تخيله بشرط عدم السطح واذا تخيل كذلك
كان له حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا هف
وكذا الكلام في النقطة اذا اخذت لا بشرط شيء او بشرط لا شيء لانا اذا تخيلنا الخط متناهيا فما
ينتهي به هو النقطة فاذا تخيلناها من غير ان نلتفت الى شيء من الخطوط كان ذلك المتخيل نقطة تعليمية
ولا يمكن تخيلها بشرط لا شيء والا لامكن تخيلها بشرط عدم الخط واذا تخيل كذلك كان له حد من
جهة العرض والعمق والطول فيكون المتخيل جسما لانتفاء الجزء لا نقطة هذا خلف وانما تعرض لها
لان البحث في المقادير لا من حيث انها نهايات وتعلقت معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في
كل واحد من اقسام الكم من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد حيث لا يوجد الجوهر فيه
يعني عرضيته اذ لو كان جوهرا لامتنع التخلف لان الجواب عما هو يكون بالماهية لكون ماهية الشيء
هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتهرت لفظة ما هو
من لفظة ماهي هذا دليل عام واستدل على عرضية كل من الخمسة على الترتيب بدليل خاص
بقوله والتبدل اي تبدل الجسم التعليمي في الجسم الواحد الطبيعي بتبدل اشكاله مع بقاء الحقيقة
اي حقيقة الجسم الطبيعي بعينها غير متغيرة فيها جواب ما هو كبقاء الشمعة المتشخصة بعينها مع
تبدل اشكالها بان تجعل تارة كرة وتارة مكعبا وهو جسم محاط بحدود ستة ليس فيها ابعاد متساوية
وافتقار التناهي اي تناهي الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه الى برهان دال عليه ولهذا تصور قوم جسما
غير متناهي وثبوت الكرة الحقيقية وهي جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط

الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا خط فيها بالفعل اصلا وانما تعرضها باعتبار احد
الامرين اما القطع بان قطعت الكرة بسطح مستوي فيحدث فصل مشترك بين السطحين وهو
محيط دائرة على سطح الكرة واما الحركة بان فرضت متحركة حركة وضعية مستديرة فيحدث عليها
نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما وهو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة
الذي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين والافتقار اي افتقار الزمان الى عرض
وهو الحركة لانه مقدارها ومقدار الشيء مفتقر الى الشيء ضرورة والتقوم اي تقوم العدد بالعرض وهي
الوحدات المقومة له يعطي خبر التبدل وما عطف عليه اي التبدل مع بقاء الحقيقة يعطي عرضية
الجسم التعليمي اذ لو كانت حقيقة المحل متقومة بما يحل فيه من الجسم التعليمي لما بقيت بحالها عند التبدل
فالحال اذن موضوع فيكون عرضا والسطح اي افتقار التناهي الى برهان يعطي عرضية السطح لانه انما يستدل
على ثبوت السطح للجسم بثبوت التناهي له لان الانقطاع عرض لامتداد الجسم او لا ثم السطح يلزم ذلك
ذلك الانقطاع ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما
كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين
الباقيين كان الجسم منتهيا بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالسطح فالجسم التعليمي
بالذات معروض السطح والجسم الطبيعي انما هو معروضه بتوسط التعليمي فيكون السطح عرضا بالضرورة
والخط اي ثبوت الكرة الحقيقية يعطي عرضية الخط لتحقق الكرة بلا وعروضه لها عند الحركة و
القطع كما مر واحترز بالحقيقة عن غير الحقيقة لوجود الخط فيها بالفعل والزمان اي الافتقار الى
عرض يعطي عرضية الزمان لان المفتقر الى العرض المحتاج الى المحل عرض قطعا والعدد اي التقوم بالعرض يعطي
عرضية العدد لان المتقوم بالعرض اولى ان يكون عرضا فعلم ان كل واحد من الجسم والسطح والخط
والزمان والعدد متعلق بواحد من الخمسة المتقدمة على الترتيب وليست الاطراف اي النقطة التي هي
طرف الخط والخط الذي هو طرف السطح والسطح الذي هو طرف الجسم التعليمي اعداما لانها ذوات
الاوضاع كما مر واذا كانت ذوات الاوضاع لا تكون اعداما لامتناع ان تكون الاعدام ذوات الاوضاع
وان اتصفت الاطراف بها اي بالاعدام مع نوع من الاضافة وذلك لان الجسم التعليمي يستلزم السطح والسطح
الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي الذي هو عدم الامتداد الاخذ في جهة ما بمعنى

نفاده وانقطاعه لا العدم المطلق فكون الاطراف متصفة بالنهاية التي هي عدم مضاف الى ذي
النهاية وهو نوع من الاضافة ولا شك ان هذا لا يقتضي ان تكون الاطراف اعداما لجواز اتصاف
الامور الموجودة بالاعدام المضافة كالعمى والجهل وغيرهما والجنس اي الكم الذي هو جنس الكم
المتصل والمنفصل لذاته معروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة وغيره معروض لهما بالعرض و
لعدم التناهي معنى السلب المحض وهو ان يسلب عن الشيء الامر الذي لا يصح ان يقال
انه متناه كما يقال الله تع لا نهاية له والذي بمعنى العدول وهو ان يكون ذلك الامر حاصلا لكن النهاية
لا تكون حاصلة له اما بالكون بحيث انك اذا اخذت منه اي مقدار شئت وجدت شيئا خارجا
عنه كما يقال الاجسام التعليمية غير متناهية في العظم او لانه لا طرف بالفعل لذلك الامر كما يقال انه
لا نهاية لمحيط الدائرة والكرة وقد عرف امثلة ما بالعرض في بحث اشتراط التناهي بحسب اللغة و
العرف والشرع في صدق تأثير المؤثر المقارن للمادة وهما اي التناهي وعدمه امران اعتباريان
اما الاول فقد عرفت انه عدم الشيء بمعنى نفاده وانقطاعه واما الثاني فلان طبيعة النوع لا تزول
عنه لان المقدار الغير المتناهي لا يوجد فكيف عدم تناهيه والعدم اعتباري كما مر فتناهيه او لا فهما
عارضان للكم في الذهن اذ ليس في الخارج شيء يقال له التناهي واللاتناهي الثاني من الاعراض
التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية وهو قولهم الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره
على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا تحصل جملتها بالاجتماع بحيث
يحصل منها خاصة مركبة للكيف وان كان كل منها اعم منه فكون رسما ناقصا لانه بالعرض يتميز عن
الجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره عن المقولات النسبية وهي الاين والمتى و
الاضافة والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان تصوراتها متوقفة على تصور امر اخر وبقولهم
لا يقتضي القسمة يتميز عن الكم وبقولهم واللاقسمة عن الوحدة والنقطة وبقولهم اقتضاء اوليا يندرج تحته
العلم بالمعلومات التي لا تنقسم لانه ليس لذاته لا يقبل القسمة لكن بواسطة المعلوم وانما اختاروا
الرسم الناقص لان الاجناس العالية لا حدود لها اصلا ولا الرسوم التامة واقسامه اربعة الكيفيات
المحسوسة الاستعدادات الكيفيات المختصة بذوات الانفس الكيفيات المختصة بالكميات
وذكروا في الحصر ان الكيف اما ان يكون مختصا بالكمية او لا يكون وهو اما ان يكون محسوسا او لا يكون

الثاني الكيف

اقسام الكيف اربعة بالاستقراء



محسوسا وهو اما ان يكون استعدادا نحو الكمال او لا فالمحسوسات من الكيفيات اما انفعاليات
وهي الراسخة منها كصفرة الذهب وحلاوة العسل وانما سميت بها لانفعال الحواس عنها ولا لاو
انفعالات وهي غير الراسخة منها كحمرة الخجل وصفرة الوجل الغير المستقرة وسميت بها لان كانت
هي انفعالية بالعلل المذكورة لكونها لقصور مدتها وسرعة زوالها منعت النسب كما يقال للقليل
انه ليس لما ذعم قوم ان بعض هذه الكيفيات هي نفس الاشكال لزعمهم ان الاجسام ينتهي
تحليل تركيبها الى اجزاء اصلية قابلة للانقسام الوهمي لا الفعلي وانها مختلفة في اشكالها فالذي
يحيط به اربع مثلثات يكون محدد الاطراف مفرقا للاتصال العضو فيحس منه بالحرارة والذي
يحيط به ست مربعات يكون غليظا غير نافذ فيحس منه بالبرد وكذلك الطعوم فان الذي يقطع
العضو الى اجزاء صغاره يكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحلو
وكذلك القول في الالوان فان الذي يفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي يفصل منه
شعاع جامع له هو السواد ويحصل من اختلاط نوعي الشعاع الالوان المتوسطة اشار الى الرد
عليهم بقوله وهي اي الكيفيات المحسوسة مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل بان يحكم على
المحسوسات دون الاشكال وبالعكس وذلك لان الحرارة والبرودة تختلفان والالوان متضادة
والاشكال غير متضادة وحدوث الطعم تابع للمزاج كحلاوة العسل بخلاف الشكل فهذه الكيفيات
غير الاشكال ولما توهم قوم آخرون ان هذه الكيفيات هي نفس الامزجة اشار الى الرد عليهم
بقوله وهي مغايرة للمزاج لعروضها للبسائط والمركبات وخصوص المزاج بالمركبات ولانه لا معنى
للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا الذي يستحر بالقياس الى البارد وبالعكس
وهي الحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون من الكيفيات الملموسة فاللون والطعم وغيرهما مما
ليس هو ملموس لا يكون نفس المزاج نعم ربما جعلت هذه الكيفيات تابعة للمزاج وتابع الشيء
ليس هو هو فمنها من المحسوسات اوائل الملموسات التي بها تفاعل الاجسام العنصرية وتفعل بعضها
عن بعض فيتولد منها المركبات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الاوليان
فعليتان والاخريان انفعاليتان والبواقي من الملموسات مثل البلة والجفاف واللزوجة و
الهشاشة والسلاسة واللطافة والكثافة والتحديد والدفع وغيرها منتسبة اليها اي الاربعة

الكيفيات المحسوسة

في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة

في البحث عن الملموسات

اما اللثغة فهى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كان الانتقاع بين الغوسة المانعة الى
باطنه والجفاف عدم البلة فما من شانه ان يبتل واما اللزوجة فهى كيفية تقتضى سهولة التشكل
مع عسر التفريق والشئ بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس
القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها واما اللطافة التى منها فهى سهولة قبول
الاشكال الغريبة وتركها والكثافة تقابلها وظاهر ان هذه الستة منتسبة الى الرطوبة واليبوسة
واما التخدير فهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة اليه باردا فى
مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل
تاثير القوى النفسانية واما اللذع فهو كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا
كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع
الواحد وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية
لجمود الروح وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف فهما تابعان
للبرودة والحرارة منتسبان اليهما وقس ساير ما يشبههما عليهما فثبت انها اوايل الملموسات لكونها
ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقى فانها ملموسة بتوسطها فالحرارة كيفية جامعة للمتشاكلات
اى المتجانسات مفرقة للمختلفات من المركبات دون البسائط لان من شان الحرارة افادة الميل
المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة فى اللطافة و
الكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للميل المصعد فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذى هو
اسرع قبولا من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة فى المركب بادر الاقبل منها للتصعيد قبل
مبادرة الابطاء والابطاء دون العاصى فيعرض من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التى
منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لمقتضى
طبايعها الكون الجنسية علة الضم فلهذا السبب يقال الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان فى المركب الذى لا يكون بسائطه شديدة الالتحام اما الذى
يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا يكون
فان كان الاول فاذا قوى عمل الحرارة فيه حدثت فيه حركة دورية كما فى الذهب لان النار لا تفرقه



الحرارة

[illegible]

لكون اللازم من بسائطه شديدا جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف المايل الى
الانحدار فحدثت حركة دورية وان كان الثانى فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية
واستصحب الكثيف كالنحاس الذى جعل زنجارا بالنوشادر فانه ربما تصعد بالكلية بالنار
القوية وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا اثرت النار فى تليينه لا فى تسييله كالحديد
والا لم تقو ايضا على تليينه كما فى الطلق والنورة الا بالحيل والبرودة بالعكس من الحرارة فهى كيفية
من شانها ان تفعل مقابلات افعال الحرارة من تفريق المتشاكلات وجمع المختلفات وهذا
ظاهر منها وهما متضادتان لانهما كيفيتان وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية
الخلاف وليست البرودة عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شئ من العدم كذلك و
تطلق الحرارة بالاشتراك او التشابه على معانى اخر مخالفة للكيفية المحسوسة فى الحقيقة منها
الحرارة الغريزية الملائمة للحيوة ومرجعها الى الجزء النارى الذى فى المركب الذى بعده الطبخ
اذا لم يبلغ فى الكثرة الى حد الاحراق ولا فى القلة الى حيث يبقى المركب معه نيا وانها لا تدفع البرد
بالمضادة فهى تدفع الحار الغريب ايضا لان الحار الغريب اذا حاول التفريق مع الجزء النارى يدفع
اثره بما يفيده من الاتصال الحاصل بالطبخ فعلى هذا الحرارة الغريزية انما تخالف الحرارة الغريبة
لكونها جزءا من المركب ولو فرضنا كون الغريبة جزءا من المركب وكون الغريزية خارجة لكانت الغريبة
غريزية وبالعكس ومنها الحرارة التى فى بدن الانسان خاصة ومنها الحرارة الفائضة عن
الاجرام السماوية النيرة المخالفة للحرارة النارية ومنها حرارة الغذاء والدواء التى يتوقف ظهورها
على ملاقاة الغذاء او الدواء لبدن الحيوان على وجه مخصوص والرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل
والتفرق والاتصال وليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية فالرطوبة
هى الكيفية التى باعتبارها يستعد الجسم لسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس من الرطوبة اى هى
كيفية تقتضى صعوبة التشكل والتفرق والاتصال فهى كيفية لاجلها يصعب على الجسم قبول الاشكال
وتركها لا نفس صعوبة التشكل لما مر فى الرطوبة وهما مغايرتان للين والصلابة لان اللين كيفية تقتضى
قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة وانما
يكون قبوله الغمز للرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها فهما من الكيفيات الاستعدادية

الرطوبة

اليبوسة

الثقل والخفة

مركزه م



والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والرطوبة واليبوسة من
الكيفيات الملموسة فظهرت المغايرة والثقل الذي هو من الكيفيات الملموسة كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق اي مركز ثقل وهي النقطة التي تتعادل ما على جوانبها على مركز العالم ان كان
الثقل مطلقا لا مضافا والخفة بالعكس من الثقل فهي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر فلك القمر ان كان مطلقا لا مضافا فالثقيل المطلق وهو الراسب تحت
الاجسام باسرها لو لم يعقه عائق هو الارض والخفيف المطلق وهو الطافي على سائر
العناصر لو لم يعقه عائق هو النار ويقالان بالاضافة على كيفيتين باعتبارين اما الثقل الاضافي
فهو يقال باعتبار على كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المركز لكنه لا يبلغ المركز ويعرض له ان يتحرك عن المركز ولا يكون هاتان الحركتان متضادتين لانهما
تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا الجسم هو الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء ويقال
باعتبار آخر على كيفية تقتضي حركة الجسم الى المركز لكن يسبقه اليه جسم آخر فان الماء اذا قيس
الى الارض نفسها كانت الارض سابقة له الى المركز فهو عند المركز خفيف وثقيل بالاضافة واما
الخفة الاضافية فهي يقال باعتبار على كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و
المحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا الجسم
هو الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء ويقال باعتبار آخر على كيفية تقتضي حركة الجسم
الى المحيط لكن يسبقه اليه جسم آخر فان الهواء اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى
المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة فالثقل والخفة انما يصيران اضافيين اذا اعتبرنا
فيهما حركة الجسم الى حقيقة المركز والمحيط او فيما بينهما فاما اذا اعتبرنا كون الماء شاملا للارض
مشمولا للهواء او كون الهواء فوق الماء وتحت النار فانه لا يصير الثقل والخفة بهذا الاعتبار اضافيين
فطلق الثقل مدافعة تقتضيها طبيعة المندفع يتحرك بها نحو صوب المركز لو لم يعقه عائق و
مطلق الخفة مدافعة تقتضيها طبيعة المندفع يتحرك نحو صوب المحيط لو لم يعقه عائق وهي اي المدافعة
محسوسة توجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الحجر اذا سكنه في الجو قسرا فانه يجد فيه
مدافعة هابطة ولا حركة فيه وكما يجده من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء قسرا فانه



الميل باقسام

يجد فيه مدافعة صاعدة ولا حركة فيه والميل وهو امر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج
الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه
طبيعي وهو ما يحدث الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وهو توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية
اثنتان فالميل الطبيعي اثنان السافل وهو الثقل والصاعد وهو الخفة وقسري وهو ما يحدث
من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس ونفساني وهو ما يحدثه
النفس مستديرا او مستقيما كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه
الارادي الى جهة وهو العلة القريبة للحركة بوجه ما يعني ان محرك الجسم انما يحركه بتوسط
وباعتباره يصدر عن الثلث من الطبيعة والقاسر والنفس الشي المتغير وهي الحركة وذكر
لانها لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ كما عرفته ومعاني واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شي هو
بت
بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكان الامر الثابت
الذي هو مبدأ الحركة شاملا لامثال الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليه نسبة واحدة وكان صدور حركة معينة منه دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية
فانتفى الثابت اولا امر اشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم او الكيف او
الوضع وبحسب ما يخرج عنه ذلك الامر هو الميل ثم اقتضى بحسبه الحركة المتعينة شدة وضعفا
ويختلف متضاده اي يختلف الميل متضاد الميل اذ من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
واحد في جهة واحدة في زمان واحد فان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان
يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ولزمه
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل
واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشي شيا وعدمه معا نعم كما يجوز ان يجتمع في
جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة سفينه بالذات
وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس ثقله

وهو ميله بالذات ونحو الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات ولو ثبوته
اى ثبوت الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل ان تحرك قسرا لتساوى في والعائق الداخلي وعادمه
في الحركة والتالي باطل لامتناع ان يكون الشيء مع العائق الطبيعي كهو لا معه بيان الملازمة مثل
ما مر في بحث المكان من انا نفرض متحركا بالقسر عديم العوق الداخلي يقطع مسافة ما في زمان ثم
آخر مع عوق ما داخلي يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع عوق اقل من الاول على نسبة
الزمانين بان يكون نسبة ميله الطبيعي الى الميل الاول الطبيعي كنسبة زمان عديم الميل الى زمان
ذي الميل الاول ويفرض ان يكون المحرك لهذه الثلثة قوة بعينها فيلزم منه تساوي وجود المعاوق
وعدمها مع اتحاد المبدأ ش م لا يجوز ان يقع حركة عادم العائق الا في زمان بل في ان لا ينقسم
والداخلي كيف يكون عائقا ولو سلم فامكان وقوع على النسب المذكورة ممنوع ج يجي ان
الحركة تتوقف على المقدار فيمتنع وقوعها في الآن والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية وقد
ذكرنا انها لا توجد الا على حد ما من السرعة والبطوء فالنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء
المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة
واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها لكن لا لشعور بالملائمة
وغيرها وهو شيء غير الميل المختلف في ذاته اما خارج عن المتحرك او غير خارج يختلف بسببه
الميل وما يتبعه من السرعة والبطوء وهو الذي يسمى العائق واما الذي من خارج ذاته فهو
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن
ان يعوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذي يعوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي لان الميل
الذي يحدث من طباع المتحرك ينقسم الى ما تحدثه الطبيعة والى ما تحدثه النفس فاذن يلزم
من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة و
يلزم منه انتفاء الحركة وهو مع ثبت ان اختلاف الاجسام في قبول الميل القسري والامتناع
عنه انما يكون بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة
الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول

القسري

القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك
يكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من
دفع الموانع كالسنة او لتخلخل الذي الجسم يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك
فظهر تحقق العائق الداخلي وقد عرفت ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان و
حد معين من السرعة والبطوء فاذا اتفق احد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فتلك العرض
بين المختلفين تناسب بما فان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة في زمان
طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها على اسرع في زمان اقصر وعلى ابطأ في زمان اطول فيكون ن
نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد
يقطع على اسرع مسافة اطول وعلى ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في
الزمان بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطوء ولما كان اختلاف المعاوق مقتضيا لاختلاف ف
السرعة والبطوء كان بحسب المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء فكانت نسبة
المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة
في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء
القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا كان كذلك امكن وقوع العائق على الوجه المخصوص وتعين ان
المحال انما لزم من وجود جسم عديم الميل الطبيعي وهو المطلوب فعلم انهم استدلوا باحوال
الحركة تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا امتناع وجود الخلاء كما مر في بحث المكان و
تارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك
قسرا كما في هذا الموضع هذا عند قوم محققين وعند آخرين من المتكلمين هو اي الميل الذي سموه
اعتمادا جنس له ستة انواع بحسب تعدد الجهات الستة اذ لكل جسم ست جهات وله الى كل
جهة ميل بحسب اختلاف الحركات نحو الجهات كالذي تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية فانه
يكون بحركاتها وجهات حركاتها و الميل متماثل باعتبار الجهة بان يكون نحو جهة واحدة ومختلف

باعتبارها اى الجهات المختلفة كالفوق والتحت ومنه اى الميل وفى بعض النسخ ومنها اى الميول
الثقل وهو الميل الطبعى الذى يتوخى السفل كما ان الخفة هو الميل الطبيعى الذى يتوخى الفوق
وآخرون من المتكلمين جعلوه اى الثقل مغايرا للميل ولم يجعلوه نوعا منه بل جعلوه عبارة عن كثرة
اجزاء الجسم فكلما ازداد اجزاؤه كان اثقل واذا كان كذلك لم يكن الثقل من الملموسات ومنه ميل
لازم للجسم كالميل الطبيعى الذى لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع ومفارق عنه كالميل القسرى
ويمتنع الميل الى محل واحد لا غير لامتناع حلول عرض واحد فى محلين وكون تحرك الجسم انما
يحركه بتوسط لا يوجب افتقاره الى محلين وهو ظاهر وهو مقدور لنا كالميل الارادى الحاصل
فى ابداننا بحسب مقاصدنا وكالميل القسرى الحاصل فى بعض الاجسام منا ويتولد عنه اى
الميل اشياء مختلفة بعضها لذاته من غير شرط كالحركة نحو جهة خاصة لما مر انه هو السبب القريب للحركة
وبعضها لذاته بشرط كتولد الاوضاع المختلفة للجسم عن الميل الارادى بشرط حركته المستديرة
او المستقيمة ويختلف هذا بحسب اختلاف الحركات وكتولد عود الجسم الى حيزه الطبيعى
عن ميله الطبيعى بشرط حركته وذلك لان الميل الطبيعى الى جهة انما يوجد عند الخروج
عن المكان الطبيعى فان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له فيه ميل البتة لانه انما
يميل اليه لا عنه وكتولد التقاوم بين القاسر والطبيعة عن الميل القسرى بشرط الحركة
فانه اذا طرا على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان اعنى القاسر
والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى
ثم ياخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك
وياخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة
الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار
الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل
القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة وكتولد الاصوات
عن الميل لذاته بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كالتاليف المتولد من المجاورة المتولدة
من الميل وكالالم المتولد من تفرق الاتصال المتولد من الميل وغير ذلك ومنها من المحسوسات



اوايل المبصرات
ت اللون والضوء

اوايل المبصرات وهى التى تكون مبصرة اولا وبالذات وهى اللون والضوء وما عداهما من المبصرات
من الاطراف والوضع والشكل والحسن والقبح والحركة والسكون والتفرق والاتصال والتشابه
والاختلاف وغير ما فهى مبصرة بتوسطهما وهما بل ساير المحسوسات ايضا ما لا يعرف بالاقوال
الشارحة لانها لا تفيد فى تعريفها ما يفيد الاحساس بها ولكل منهما طرفان فى غاية التباعد و
وسط بينهما وللاول حقيقة وقول من زعم انه لا حقيقة للالوان اصلا والبياض هو الذى يتخيل
عند مخالطة الهواء والاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج اذ لا سبب لذلك الا ان
هناك اجزاء صغارا جمدية شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء وكذا زبد الماء والبلور
المسحوق والزجاج الصافى المسحوق والسواد هو الذى يتخيل عند عدم غور الضوء
فى الجسم مدفوع بان البيض المسلوق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس ذلك لان النار احدثت
فيه هوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل فالحق ان البياض المحسوس وان كان قد يكون على الوجه
الذى قالوه قد يكون كيفية حقيقية قائمة بالجسم وطرفاه اللذان فى غاية التباعد السواد و
البياض المتضادان وباقى الالوان متوسط بينهما وقول من زعم ان السواد والبياض قد
يجتمعان وح يدرك على هيئة الغبرة ولا يكونان متضادين باطل لان السواد والبياض بعد اجتماعهما
اما ان يبقى كل واحد منهما على صرافته فح يدرك الجسم فى غاية البياض وغاية السواد وهو
او لا يبقى واحد منهما على صرافته فح لا يكون واحد منهما موجودا وانما الموجود لون متوسط
وذلك غير اجتماع السواد والبياض ويتوقف الاول على الثانى اى اللون على الضوء فى
الادراك لانا لا نبصره فى الظلمة لا فى الوجود اذ لا شك ان اللون له ماهية فى نفسه ولذا يصح
ان يكون مرئيا ودليل من زعم ان اللون انما يحدث بالفعل عند حصول الضوء وهو غير موجود
فى الجسم حال كونه مظلما هو انا لا نراه فى الظلمة فاما ان يكون ذلك لعدمه وهو المطلوب
او لان الهواء المظلم عائق عن ابصاره وهو باطل لان الهواء المظلم ليس فيه كيفية عائقة عن
الابصار لما سيجىء ورد ذلك بانه لم لا يجوز ان يقال الضوء ليس شرطا لوجود اللون و
ان كان شرطا لصحة كونه مبصرا الا ان صحة كونه مبصرا حكم زايد على ذاته وهما اى اللون و
الضوء متغايران حسا فى الملون المشاهد فى الضوء الاول قابلان للشدة والضعف وذلك

معلوم بحكم المشاهدة المتباينين نوعا بان يكون الاشد من كل منهما نوعا مباينا للاضعف منه
لامتناع التفاوت في نفس الماهية لان الماهية عند الضعف ان كانت متحققة فاشتدادها
بامر وراء الماهية وان لم تكن متحققة فلا يصح ان يقال هذه ماهية ضعيفة فالمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء بل
انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على
السواء فهو ليس عين ماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما مباين خارج وذلك لان بين
طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل تقع
على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او السواد او الحمرة بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الضوء فانه يقع على ضوء الشمس وعلى اضواء الاجسام
المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل فانه يقع عليها بالتشكيك وقوع لازم خارجي غير
مقوم ولو كان الثاني جسما منفصلا عن المضيء متصلا بالمستضيء كما قيل لحصل من الضوء ضد
المحسوس اي ما نافيه وذلك لان الضوء محسوس فيكون حينئذ جسما محسوسا فيستر ما تحته
من المحسوس ضرورة فلا يكون ما تحته محسوسا ويلزم انه كلما ازداد عظما ازداد سترا لكن الامر بالعكس
فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا وشبهة المخالف ان الضوء متحرك لانه منحدر من عند
الشمس ولانه يتحرك بحركة المضيء ولانه ينعكس على ما يلقاه والانعكاس حركة وكل متحرك جسم جوابها
ان الصغرى كاذبة بل المضيء لما كان عاليا سبق الى الوهم ان الضوء منحدر وكذا القول في الانتقال
والانعكاس بل هو عرض قائم بالمحل المضيء بعد حصول مثله من ضوء آخر في المقابل للمحل كضوء الشمس
فانه عرض قائم بجرم الشمس بعد حصول ضوء آخر في الجسم المقابل لجرم الشمس وهو ذاتي وهو
ما يكون للمضيء من ذاته ويسمى ضوءا وضياء وعرضي وهو ما يكون له من غيره ويسمى نورا وهو اول
وهو ما حصل من المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وبعد غروبها بالهواء المستضيء
بالشمس والضوء الثاني وهو الظل وانه قابل للاشد والاضعف وطرفاه اللذان في غاية البعد
الضوء والظلمة واللمعان هو الذي يترقرق اي يتلألأ على الاجسام ويستر لونها وكانه شيء
يفيض عنها والترقرق الذاتي كما للشمس هو الشعاع والعرضي كما للمرآة هو البريق والظلمة عدم

لغاية كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس وثاني وهو ما حصل من المضيء م

٧

ملكة اي عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا العدم المطلق وليست كيفية وجودية لان من
جلس في غار في ليل مظلم وجلس خارج الغار جمع اوقدوا نارا يرى الجالسين عند النار ويرى
الهواء مستنيرا والجالسون عند النار لا يرون الذي في الغار ويرون الهواء مظلما ولو كانت
الظلمة وجودية لما اختلف حالها باختلاف الاشخاص ومنها من المحسوسات المسموعات وهي
الاصوات الحاصلة من التموج اي تموج الهواء ولا نعني بتموجه حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان
يكون هواء واحد بعينه حامل الصوت وينقله الى الصماخ بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه امر يحدث
بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي
هو تفريق عنيف بشرط المقاومة الحاصلة من المقروع والمقلوع للقارع والقالع لانك لو قرعت الماء
بشيء وجدت الصوت للمقاومة ولو قرعت الصوف لم تجد صوتا لعدم المقاومة وكذلك في القلع
وانما جعل كل واحد منهما علة للتموج لان القارع يحوج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها بعنف شديد وكذا القالع ثم في الامرين جميعا يلزم لتباعد فرق الهواء ان
ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك في الخارج اي الاصوات الحاصلة في الخارج عن الحس
وما قيل ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج
فهو باطل لانا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا ادركناه حال وصوله الى صماخنا لما ادركنا
الجهة التي وصل منها الينا لانا لم نحس بالملموس الا حال وصوله الينا ولم ندرك باللمس ان الملموس
من اي جانب جاء ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت حتى لا يوجد اجزاؤه معا بل يوجد اجزاؤه
على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لوجوب ادراك الهيئة الصوتية الواقعة في
حروف الكلمة وذلك يستلزم العلم بعدمه لان حروف زيد مثلا لو بقيت حتى اجتمعت في الخارج
معا لم يكن بان يسمع زيدا اولى من ان يسمع على سائر تاليفاتها الممكنة وذلك باطل ويحصل اي
الصوت صوت آخر بان يحصل من التموج تموج آخر وذلك لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك المتموج
جسم كجبل او جدار املس بحيث يرد ذلك المتموج ويصرفه الى خلفه ويكون شكله الشكل الاول
وعلى هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حتى ترجع حدث من ذلك صوت هو الصدى
ويعرض له كيفية متميز في المسموع يسمى الصوت باعتبارها حرفا والحرف اما مصوت

في البحث عن المسموعات

ج

الحروف

حرف اما مصوت او صامت وهو الذي يسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع
ما قبلها من الحركات المجانسة لها ولا يمكن الابتداء بها ساكنة او صامت وهو ما عدا حروف المد
واللين وعكس الابتداء به وان كان ساكنا متماثل كحرفين متساويين في الماهية والحركة الخاصة و
السكون كبائين ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين كفتحتين او كسرتين او ضمتين او مختلف
بالذات والحقيقة كالباء والتاء او بالعرض كحرفين متساويين في الماهية يكون احدهما ساكنا والآخر
متحركا او يكون حركة احدهما مخالفة لحركة الاخر وينتظم منها من الحروف الكلام وهو المنتظم من الحروف
المسموعة المتميزة سواء كان التميز بحسب الوضع دون المخرج كالبائين الاولى والثانية
بالجاد من المفرد المنقسم الى الاسم والفعل والحرف والمركب المنقسم الى التام وغيره ولا يعقل
من الكلام غيره اي غير المنتظم من الحروف المسموعة كما سيجيء ومنها من المحسوسات المطعومات
التسعة الحاصلة من تفاعل الثلث اي من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في مثلها من الثلث وهي
اللطيف والكثيف والمتوسط بينهما فالحار ان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت
المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف
حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة
وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة والتفه المركب
هو عديم الطعم في الحقيقة ليس من الطعوم ومنها المشمومات وهي الروائح ولا اسماء لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ومنتنة وهي كثيرة بحيث لا يرجى حصرها
لحصر غيرها من المحسوسات والاستعدادات من الكيفيات هي المتوسطة من طرفي النقيض
من الانفعال واللاانفعال اما الاستعداد نحو الانفعال فكاللين والممراضية وتسمى لا قوة و
ضعفا واما الاستعداد نحو اللاانفعال فكالصلابة والمصحاحية وتسمى قوة والكيفيات النفسانية
وهي المختصة بذوات الانفس حال ان كانت غير راسخة او ملكة ان كانت راسخة فهما متغايران
بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الصفة النفسانية اول حدوثها تكون حالا ثم هي بعينها تصير
ملكة والامور المفترقة بالفصول لا تكون كذلك ومنها من النفسانية العلم اي اليقين الحاصل للنفس
بالشيء الخارج عنها على سبيل التجدد وانما قيد بهذا لان العلم قد يطلق على ما ليس بيقين ولا بجب

ان

ان يكون ما يقع من التصديقات مطابقة وقد اعتبر ههنا المطابقة وعلى ادراك النفوس لنحوا
وعلى ادراك الباري الغير المتجدد وهو ليس من الكيفيات النفسانية وهو اما تصور وهو حصول
الشيء عند العقل مطابقا للامر نفسه مجردا عن الحكم لما اعتبر مفهوم المطابقة في مفهوم التصديق
العلمي اعتبرناه في مفهوم التصور الذي هو قسيمه لان اعتباره في احدهما دون الآخر عدول
عن الصواب ش التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقة والا لم يكن ساذجا
ج التصور ينقسم الى حقيقي يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه ان يكون مطابقا للو جود
والا لكان تصور الغير ذلك المتصور وهو جهل والى غير حقيقي يتقدم العلم بوجود المتصور ولا
وجوده وهو تصور بحسب الاسم والاولى بان يعد في المعرفات اللفظية فظهر ان التصور
العلمي الذي هو قسيم التصديق العلمي يعتبر فيه المطابقة ايضا او تصديق وهو هذا الحصول
مقارنا للحكم بالطرف الراجح لان الشك المحض لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر
فهو يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد فيه الحكم اعني التصديق جازم وهو ان يقارن
الحكم بالطرف الراجح الحكم بامتناع الطرف المرجوح مطابق للخارج ثابت وهو ان لا يمكن
للحاكم ان لا يحكم بخلافه فيستجمع التصديق اليقيني ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات
فلو انتفى الجزم كان التصديق ظنيا ولو انتفى المطابقة كان جهلا مركبا ولو انتفى الثبات كان
تقليديا ش العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه هذه الامور فكيف ينقسم الى التصور والتصديق
ج لا مطلقا بل اذا كان تصديقا ولا يحد العلم لانه مما يجده الانسان من نفسه فلا يكون مفتقرا
الى التعريف بالحد وما ذكر في تعريفه انما هو بحسب اللفظ لتعيين المعنى الواضح عند العقل
وينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي عدم الافتقار الى الفكر وافتقاره اليه بينهما بان
يوجد بعض الضروريات في هذا وبعضها في ذاك وكذا المكتسبات فالتصور الضروري
ما لا يحتاج في تحصيله الى فكر كتصور مفهوم الوجود والشيء والتصديق الضروري ما يكفي
تصور طرفيه في حكمه في جزم العقل بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وكسبي كل منهما ما
يقابل الضرورية كتصور العقل والملك والتصديق بان العالم ممكن الوجود فالمراد بالضروري
ما لا يفتقر الى اكتساب من حيث هو هو وبغير الضروري ما يفتقر اليه من حيث هو

العلم يتوقف على الانطباع

وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات الضرورية المتوقفة على تصورات غير ضرورية
عن قسم غير الضروري ودخلت في قسم الضروري لانها لم تفتقر الى الاكتساب من حيث تصديقات
بل من حيث هي التصورات اللازمة لها وليس الكل من كل منهما ضروريا اذ قد يحتاج في البعض
من كل منهما الى فكر ولا كسبيا اذ قد يحصل البعض من كل منهما بلا روية **ولا بد فيه من الانطباع**
اى في العلم المذكور من انطباع صورة مطابقة للمعلوم **في المحل الجوهري لذاته القابل** لتلك الصورة وذ
ذلك المحل هو النفس التي هي جوهر مجرد للمعارفة اما لزوم الانطباع فيه فلانه حال العلم ان لم يحصل
لنا امر ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله اما انه ما زال امر فلان الزايل عند العلم بهذا
غير الزايل عند العلم بذلك والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور لا
نهاية لها بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المترتبة وكون
تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة وموجودة معا وقد مر بطلانه فتبين بهذا ان لا بد وان يحصل
لنا امر والحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر كما سبق فيلزم ان
يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وتقرر فيه تقرر شيء في شيء آخر هو العلم به دون ما عداه و
ذلك هو المراد بالانطباع وحصول الصورة ثم استشعر اعتراضا بان الانطباع يوجب
حصول الاستدارة والحرارة في القابل وذلك يقتضي صيرورته مستديرا حارا فاجاب بقوله
**وحلول المثال في المحل مغاير** لحلول الشيء نفسه في المحل كما مر في الوجود الذهني فلا يلزم ان
يكون القابل مستديرا حارا لعدم حصول نفس الاستدارة والحرارة فيه وتحقيق ذلك ان الاستدارة
ان كانت جزوية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذات وضع فيصير الجزء الذي هو محلها
مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له
مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال نفسها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه
ان ينفعل عنها واما صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية فلا تجعله حارا فضلا
عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا **ولا يمكن الاتحاد** اى اتحاد العاقل
بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها كما توهم قوم لما مر ان الاتحاد محال مطلقا ولما قال

الشيخ

---

الشيخ ان الغرض الجوهر العاقل يعقل آ فكان هو على ما قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كا
عند ما لم يعقل آ او بطل منه فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقل وان كان بطل منه ذلك
ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالا
ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر
**ويختلف** العلم المتجدد **باختلاف المعقول** لان العلم صورة مستقرة في العالم مستدعية لاضافة الى
معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم **كالحال والاستقبال** اى كاختلاف المعقول الواحد بالنسبة
الى الحال والاستقبال فان العلم بكون زيد في الدار في الحال يتغير علمه بكونه في الدار لا في
الحال بل في الاستقبال اذ العلم بان الشيء موجود متوقف على حضوره والعلم بان الشيء سيو
غير متوقف في كونه علما على حصول ذلك الشيء بل ذلك ينافيه واذا كان كل واحد منهما متو
على ما ينافي الآخر وجب اختلافهما **س** القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور
الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا ولا يتغير بتغير المضاف اليه فلم لا يجوز ان يكون العلم كذلك
**ج** القدرة هي نسبة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون
القادر مضافا الى مقدوره عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير
غير قادر في ذاته عند انعدام زيد اما العلم فانه اذا تعلق بالمعقول الكلي فلا يتعلق بالجزو
الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزوي تعلقا
آخر مثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن
الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف
له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما
وغير هيئته بحسب ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا
الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة
فالفرق ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا والى الجزويات التي تقع تحت
ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة لا يمكن ان
يتغير بخلاف العلم للمعرفة فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى القدرة ويتطرق الى العلم هذا في

الكليات واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة
بالقدرة فان القادر على تحريك زيد بعد انعدام زيد لا يكون قادرا على تحريكه وان كان
قادرا في ذاته ولا يعقل العلم المتجدد الا مضافا لانه هو الصفة المتقررة في ذات الموصوف المقتضية
لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج فيقوى على تقدير ان لا يعقل
العلم الا مضافا الاشكال المتوجه على الانطباع مع الاتحاد اتحاد العالم والمعلوم اذا
علم الانسان نفسه وذلك لان علم الشيء بنفسه حيث لا بد من الانطباع يستدعي حلول مثال
الشيء في الشيء نفسه وهو ممتنع لامتناع اجتماع صورتين متساويتين في محل واحد لشيء واحد
وعلى تقدير ان لا يعقل العلم الا مضافا تقوى هذا الاشكال لان اضافة الشيء الى الشيء تستدعي
تغاير الشيئين قطعا وهذا ايضا تقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه وجوابه ان الشيء
الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية فتغاير الاعتبار كاف في الانطباع والحصول والاضافة
فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر والحق ان العلم مع الاتحاد ليس من المتجدد الذي
يحصل تارة ويزول اخرى فهو لا يكون حاصلا بالانطباع لا يكون مضافا اضافة في بعض النسخ
ولا يعقل المضاف بدل ولا يعقل الا مضافا توجيهه انه اشارة الى بطلان مذهب من جعل
الاضافة العارضة للعالم الى المعلوم نفس العلم ليندفع عنه الاشكال الوارد على كون العلم صورة
اي لا يعقل المضاف من العلم بان يكون نفس الاضافة لان الاضافة تستدعي ثبوت المتضائفين
فلزم ان لو كان العلم نفس الاضافة ان لا يكون ما ليس موجودا في الخارج معلوما وان لا يكون
الادراك جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
وهو الاضافة لا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك
يعني الاضافة جهلا ولا علما ايضا فالعلم ليس نفس الاضافة بل هو امر غير مضاف عرضت
له الاضافة لما مر وتقدير قوله فيقوى فعلى تقدير ان لا يعقل المضاف يقوى الاشكال المتوجه
على الانطباع مع الاتحاد لامتناع تحقق انطباع الصورة المساوية للمعلوم في العالم مع اتحاد
العالم والمعلوم وهو اي العلم المتجدد عرض لوجود حده بحسب الاسم وهو الممكن الموجود
في الموضوع فيه لانه صورة مطابقة لما في الخارج مستقرة في الجوهر العاقل تقرر شيء في آخر

من عرضية الصورة العقلية لا تقتضي عرضية حصولها الذي هو العلم وفرق بين حصول
الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها ووجود الشيء زائد عليه سواء كان
ذهنيا او خارجيا ح قد مر في بحث الوجود ان الموجود في الذهن انما هي صورة الشيء وهي
ماهيته وان الوجود زائد على الماهية في التصور دون الخارج فاذن الوجود الذهني لا يزيد على
الصورة الذهنية كما ان الوجود الخارجي لا يزيد على الماهية الخارجية فعرضية الصورة الموجودة
في الذهن عين عرضية العلم وهو مطلقا اعم من ان يكون متجددا او غيره فعلي وهو ما يكون
علة لوجود العين الخارجي الذي هو صورته كتعقل الانسان على ان غير ما لم يسبق احد الى ذلك
وايجاد ما يعقل بعد ذلك وكما اذا علم ان له في الفعل الفلاني مصلحة فيصير ذلك العلم سببا لان
يوجد ذلك الشيء وانفعالي وهو ما يكون معلولا للوجود العيني الخارجي الذي هو صورته كتعقل
الانسان شاهد صورة كما اذا شاهدت بناء فتعقلت كيفيته وغيرهما وهو علم شهودي
لا يستدعي صورة مغايرة للمعلوم كعلم الله تعالى كما سيجيء فعلم ان الاشياء التي قد تعلمها النفس
تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذاتها والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عندنا هي نفس
حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من
الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عندها ابتداء سواء كانت
الخارجية مستفادة منها او لم يكن وضروري اقسامية وهو الضروري الواجب قبوله من
التصديق الذي اعتبر فيه المطابقة للخارج وكان مطابقا قطعا وهي اوليات ومشاهدات و
مجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان يحتاج
فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج
الى ما ينضم اليه ويجزم على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول المشاهدات
والثاني لا يخلو اما ان يكون يحصل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما يكون بالاكتساب اما
ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من الضروريات بل
هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى
كليهما فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون من شأنه ذلك

وهو المجربات فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره واما المشاهدات فهي القضايا التي يستفاد التصديق بها من الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة او الباطن كالحكم بان لنا خوفا وغضبا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الحدسيات فهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم بان نور القمر من الشمس لما ان تشكل النور فيه والفرق بين الفكر والحدس هو ان الفكر حركة الذهن الى المبادي ليستقل منها الى المطالب والحدس جودة من الحركة الى اقتناص الحد الاوسط من غير طلب كثير وربما يحصل بدفعة واحدة واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يحكم العقل بها لاجل وسط لا يغرب عن الذهن عند تصور الحدود ابدا كالحكم بان الاثنين نصف الاربعة والاوسط انه احد قسمي المساوي للاخر وصورة القياس ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد واما المتواترات فهي قضايا يحكم العقل بها حكما يقينيا لكثرة الشهادات وهي اعني الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب واما المجربات فهي قضايا مبدأ الحكم بها مشاهدات متكررة موقعة لليقين وهي يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا احتمال معه اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث والحدسيات جارية مجرى المجربات

في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها ايضا تختلف حسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص والمتواترات ايضا تشتمل على قياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات وكسبي يقابله وهو الذي لا يجب قبوله من التصديقات كالظنون والمخيلات وغيرهما كما سيجي مفصلا في بحث مادة القياس وواجب كعلم الله تعالى بذاته فانه عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين لان العاقل لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو وممكن وهو ما عدا علم الله تعالى بذاته من العلوم لامكان العالم او المعلوم او كليهما وهو اي العلم تابع للمعلوم بمعنى اصالة الموازنة وهو المعلوم في التطابق لانه مثال حقيقته الذي لو كان في الخارج لكان هو لان العلم صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج وليس هو تابعا بمعنى اصالته موازنة في الوجود وتقدمه لما ان من العلم ما هو علة لوجود الامر الخارجي الذي هو صورته فكيف يكون تابعا له بهذا المعنى فزال الدور المتوهم من كونه تابعا له فيتاخر عنه ومن كونه علة له فيتقدم عليه فان كونه تابعا بالمعنى المراد لا يقتضي تاخره عنه ولا بد فيه اي العلم الحاصل للنفس الانسانية الخالية في مبدأ الفطرة عن العلوم من الاستعداد لقبول العلم والا لم يحصل لها اصلا اما العلم الضروري فبالحواس اي فاستعداده انما يحصل بواسطة استعمال الحواس الظاهرة والباطنة لان حس اللمس مثلا يفيد اولا ان هذه النار حارة فاستفاد العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم حكما ضروريا بان كل نار حارة وكذا حس الذوق يفيد اولا ان هذا العسل حلو فاستفاد العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم حكما ضروريا بان كل عسل حلو وكذا غيرهما من الحواس واما العلم الكسبي فبالاول اي فاستعداده انما يحصل بواسطة العلم الضروري بان ينتهي اليه اما ابتداء او بوسط والا لم يحصل الكسبي قطعا فقوى النفس بحسب مراتبها في العلوم تختلف بحسب الشرف والضعف مراتبه

النقصان او غاية الكمال فيها واما لا يكون العقول من نوع الكمال ووسطها لا يكون كالاعلى المستعد
للتعلم ونسيانها لا يكون الفاقد [illegible] الكتابة الذي لا يكتب ولان يكتب [illegible] النفس
الناطقة المرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها
الثانية المرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي
العلوم الاولية باستعمال الحواس مع الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم
المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها [illegible] الاستعدادات وقوتها
الثالثة المرتبة الاخيرة تسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات
الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب وباصطلاح خارق العلم الادراك مطلقا [illegible] النوع
اذ قد يراد بالعلم الشعور المطلق [illegible] بالادراك الاحساس [illegible] وباصطلاح آخر خارق
النوع المحسوس [illegible] ان يكون المصدر مضافا الى المفعول والنوع [illegible]
الى الادراك في هذا الاصطلاح جنس يشترك فيه اربعة انواع الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
لا [illegible] وباصطلاح آخر خارق العلم الادراك [illegible] الواقع بعد جنس واحد وذلك [illegible]
في هذا الاصطلاح مخصوص بالاحساس [illegible] الادراك [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] اي العلم [illegible]
[illegible] المعقول [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اي العلم [illegible] ان يكون [illegible]
ان يكون [illegible] التام وهو العلم التفصيلي الذي هو حصول صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
ان يكون [illegible] العلم الاجمالي المركب [illegible] بالعقل التام كمن علم مسئلة

على التفصيل لم يعقل [illegible] دون التفصيل
فان ذلك [illegible] الاجمال [illegible] اجزاء المركب [illegible]
[illegible] العلم [illegible] العلم تفصيلا والا لم يكن العلم حاصلا
[illegible] العلم [illegible] بالشيء [illegible]
من اسم شيء واحد [illegible] الذي [illegible]
[illegible] الفاعل والقابل والموضوع [illegible] الجنس والفصل
[illegible] في الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاشارة [illegible]
[illegible]
البرهان [illegible] العقل [illegible]
البرهان [illegible] التصورات [illegible]
والعقل [illegible]
[illegible] المذكورة [illegible] العقل
[illegible] التصورات والتصديقات [illegible]
[illegible] البرهان [illegible] العلم [illegible]
حصول الاكتساب [illegible] العقل [illegible] الانسان الى [illegible]
[illegible] العقل [illegible] العقل بالملكة والعقل بالفعل [illegible]
[illegible] العقل الذي [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] المصالح والاغراض [illegible] العقل
الذي [illegible] الامور [illegible]
[illegible] العقل الذي [illegible] الانسان [illegible]

والاعتقاد

والاعتقاد والعكس وغيرها

الكثيرة التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل وسابعها الموجود الذي لا يكون جسما ولا
جسمانيا لا بالحلول ولا بالتدبير والاعم كما يقال في المشهور للادراك الشامل جميع ما يحضر الذهن
مطابقا او غيره الاعم من العلم المذكور مطلقا يقال في اصطلاح الحد قسيم اي العلم بمعنى التصديق
الجازم المطابق الثابت الذي هو مقابل الجهل المركب هو الجازم الغير المطابق او نقول الاعتقاد
يقال لاحد قسمي الاعتقاد فقط فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص
لهذا الاصطلاح لان العلم ح يكون اعم من الاعتقاد مطلقا ويكون الاعتقاد اخص منه مطلقا
وفي المشهور كان على العكس ويقع فيه اي الاعتقاد التضاد لدخول التصور المطابق وغيره والتصديق
المطابق وغيره والجازم وغيره والثابت وغيره تحته خلاف العلم فانه لا يقع فيه التضاد فان
غير المطابق وغير الثابت وغير الجازم لا يدخل تحته لما عرفت والسهو اي الذهول والغفلة عدم

السهو والنسيان

ملكة اي العلم او الاعتقاد لان ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والسهو عنه
مع امكان ملاحظة عدم لتلك الصورة لا عدم مطلق وقد يفرق بينه وبين النسيان بان
السهو هو عدم ما لتلك الصورة في المدرك لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت
شاء والنسيان عدم مطلق لها فانه وانما تحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر و
اشار المصنف قدس سره بقوله قد يفرق الى انه قد لا يفرق بينهما لعدم الفرق لغة والشك تردد الذهن

الشك

بين الطرفين طرفي النقيض لا رجحان لاحدهما على الاخر فهو لا يقارن التصديق بل يقارن التصور

حيث هو

فانه اذا قيل لك مثلا ان كل ياض عرض فاذا اشكلت انه كذلك او ليس كذلك فقد تصورت ما يقال
فانك لا تشك فيما لا تفهم حقيقته ولكنك لم تصدق به بعد وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
المشهور والعلم المذكور بنفسه وذلك بان يحصل للنفس اعتقاد مطابقا كان او غيره بماهية الاعتقاد
من حيث هي هي وبان يحصل لها علم اي اعتقاد مطابق بماهية العلم من حيث هي هي فيتغاير عند

والآخر بان يحصل للنفس اعتقاد مطابقا كان او غيره بماهية العلم من حيث هي هي وبان يحصل لها العلم بماهية الاعتقاد من حيث هي هي

تعلقه بنفسه او بالآخر الاعتبار لا الصور لان العلم المتعلق بالعلم ليس له صورة مغايرة بالذات لصورة
العلم الذي هو معلوم به العلم بالعلم عين العلم بذاته كوجود الوجود ووحدة الوحدة ولزوم اللزوم

العلم نعم

وغير ذلك مغاير له بالاعتبار فان اعتبار حضوره للذهن من حيث هو ماهية العلم غير اعتبار حصوله
في الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو متعلق العلم والثاني هو الصورة المتعلقة للعلم التي

اذا اريد تعقلها الحكم بمغايرتها للعلم محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول وقس العلم بالاعتقاد وعكسه و
الاعتقاد بالاعتقاد على ما ذكر فان الاعتقاد بالاعتقاد هو عين الاعتقاد بالذات وغيره نوع من
الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها وفي بعض
النسخ لا بالصور اي فيتغاير الاعتبار لا بالصور بل الحصول وحصول الحصول وذلك لان الصور
العقلية مجردة عن المادة نوعا ما فهي معقولة لا يحتاج العاقل في ادراكها الى صورة اخرى بل
تحتاج الى عمل يحصل بنفسه كالفكر مثلا ليصير عاقلا لها والجهل بمعنى اي بمعنى عدم الاعتقاد الاعم عما

الجهل البسيط والمركب

من شانه ان يكون كذلك وهو الجهل البسيط مقابلهما اي الاعتقاد والعلم اما انه يقابل الاعتقاد
فظاهر واما انه يقابل العلم فلان عدم الاعم المطلق يقابل عين الاخص المطلق صدقا وآخر اي بمعنى
آخر يعني الجهل المركب قسيم لاحدهما وذلك لانه قسيم من الاعتقاد الاعم ومقابل للعلم لعدم المطابقة
والظن ترجيح احد الطرفين على الآخر ترجيحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد
الرجحان لانه هو الترجيح والترجيح هو الحكم بالطرف الراجح الذي تارة يتجوز الحكم بالطرف
المرجوح ولا شك انه غير الاعتقاد ويقبل الظن الشدة والضعف وذلك لان المرجح يختلف شدة
وضعفا لانه قد يكون شهرة غير حقيقية نحو انه لا يخال ظالما او مظلوما وقد تكون شهرة حقيقية نحو
لا تنصر الظالم وان كان ذا خا وقد يكون استنادا الى صادق من نبي او امام او غير ذلك وكلها
قابلة للشدة والضعف بحسب الامارات والقرائن مما يترتب عليها كذلك ولهذا قد يقابل
حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يتكلم مع الخصوم المقابلة
من خارج جهرا خائن فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم وهو كذا ثبات تكلم حكم كون
ذلك جهرا او نقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خائنا لاخفى كلامه وطرفاه اللذان
في غاية التباعد علم وجهل وذلك لان الحكم بالطرف الراجح من احد الطرفين ينتهي الى حد اليقين
المستجمع لكل اشياء الجزم والمطابقة والثبات ومن الطرف الاخر ينتهي الى حد الشك المحض
الذي لا يقارن الحكم فالحكم على هذا مجهول بالجهل البسيط فالظن كالظل الذي هو الضوء الثاني
القابل للشدة والضعف وطرفاه اللذان في غاية التباعد كالضوء والظلمة او نقول ويقبل اعتقاد
الرجحان الشدة والضعف وطرفا اعتقاد الرجحان علم وجهل وتوجيهه ظاهر مما مر وكسبي العلم

في النظر والاكتساب

يحصل بالنظر وهو الفكر الذي هو ترتيب امور حاضرة في الذهن المتادي الى مجهول مع سلامة جزئيه وهما الصورة والمادة اما سلامة الصورة فبان تكون الترتيب والهيئة على وجه صواب وصواب الترتيب في الحد مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم تقييده بالفصل وصواب هيئته ان يحصل لهما صورة وحدانية تطابق صورة المحدود وصواب الترتيب في القياس مثلا ان تكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان تكون من ضرب منتج وقس على هذا الباقي واما سلامة المادة فبان يكون التصور وكذا التصديق على وجه صواب وصواب التصور في الحد مثلا ان يكون ما وضع جنسا قريبا يكون كذلك لا عرضا عاما وما وضع فصلا قريبا يكون كذلك لا خاصة وصواب التصديق في البرهان مثلا ان تكون مقدماته من القضايا الواجب قبولها وقس عليه الباقي ضرورة اي يحصل كسبي العلم بواسطة هذا النظر ضرورة فانه هو الموصل القريب الى المطلوب لانه لا يحتاج الى ضميمة اخرى فهو اما موصل الى مطلوب تصوري ايضا الاقرب كالحد فكون تصوره سببا لتصور المحدود ضرورة والا لم يفد التحديد او دار او تسلسل واما موصل الى مطلوب تصديقي ايصالا قريبا كالقياس فيفيد التصديق بالمجهول لذاته والا لم تفد الحجة او دار او تسلسل لم ان كان العلم الحاصل ضروريا لما ظهر خلاف ح ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع ومع فساد احدهما اي احد جزئي النظر من الصورة والمادة بان لا يكون الترتيب والهيئة على وجه صواب او لا يكون التصور او التصديق على وجه صواب بان لا يكون مطابقا او مناسبا للمطلوب او غير ذلك من انواع الخطا في اكتساب التصورات والتصديقات المذكورة في المعرفات والقياسات المغالطية قد يحصل ضده اي ضد العلم يعني الجهل المركب وذلك اذا كان الفكر فاسدا باحد جزئيه ونقيض المطلوب واقعا في الواقع فيجزم بواسطة هذا الفكر ان المطلوب واقع ولفظة قد للتقليل لجزئية الحكم اشارة الى انه قد لا يحصل مع فساد احدهما ضد العلم وذلك اذا كان الفكر فاسدا والمطلوب واقعا فيجزم جزما بواسطة هذا الفكر انه واقع وللعمى غير نظر في اقسام العلوم فتدبر وما قيل ان الفساد ان كان مقصورا على المادة يحصل ضده والا فلا فهو يؤيد هذا لما تبين ان حصول كسبي العلم بالنظر الصحيح ضروري اشار الى ان النظر ليس آلة مطلقة كما توهم قوم بل هو واسطة مطلقة والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة معلولة



چشم داری و عالم در نظرست دیگر چه معلم چه کتابت باید با مردم چرخ خطابت باید با کس نه سوال نه جوابت باید

يجب حصول العلم بعد النظر

وحصول العلم بالمطلوب الكسبي عن النظر الصحيح واجب لانه بعد وجوده واستحال حصوله بدونه فانا اذا تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا ووركبنا هما تركيبا صوابا تصورنا بالضرورة ذلك الشيء واذا اعتقدنا لزوم شيء لآخر وعلمنا مع ذلك وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا بالضرورة من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم ولا حاجة في النظر الصحيح الى المعلم الذي يتعلم منه الجزء الصوري للنظر الصحيح حتى لا يقع فيه الغلط لان من تعلم القانون الذي يعصم مراعاته الانسان عن ان يضل في فكره قد يصيب في افكاره لوقوع فكره على الترتيب البديهي الاستلزام مثل الشكل الاول والقياس الاستثنائي وقد يصيب مطلقا سواء وقع على الترتيب البديهي الاستلزام او الكسبي الاستلزام اذا كان مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية تغنيه عن القانون نعم لابد في النظر الصحيح من الجزء الصوري سواء حصل بالتعليم او التائيد الدائمي او الاكثري او الاقلي وبهذا يندفع ما قيل ان العلوم الضرورية موجبة لذواتها العلم النظري اذ لابد مع استحضارها من الترتيب والهيئة العارضين لها ليحصل المطلوب والا لحصلت جميع العلوم المكتسبة لجميع العقلاء ولتساوت الاشكال في الجلاء والخفاء ووجه هذا بانه لا حاجة في معرفة الله تعالى الى المعلم خلافا للملاحدة نعم لابد من الجزء الصوري والاول اصح واوجه وشرطه اي شرط النظر عدم الغاية التي وقع النظر المتادي اليها في ذهن الطالب بان لا يكون المطلوب من حيث هو مطلوب معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل وضدها اي وشرطه عدم ضد الغاية يعني عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي هو ضد العلم بالمطلوب الذي هو الغاية لان الجهل المركب به صارف عن النظر فيه بالضرورة وحضورها اي وشرطه حضور الغاية في الذهن لامتناع طلب المجهول المطلق وهذا الشرط لا ينافي الشرط الاول لان النظر في الحقيقة حركة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المودية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب فالمطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا ثم اشار الى ان التكليف بالنظر في معرفة الله تعالى الواجب وفاقا عقلي لا شرعي كما ذهب اليه الاشعري لوجهين فاقوله ولوجوب ما توقف عليه الامران العقليان كان التكليف بالنظر عقليا لا شرعيا وذلك لان العقليين احدهما وجوب شكر المنعم عقلا وهو عبارة عن

لا حاجة في النظر الى المعلم

شرط النظر

النظر في معرفة الله تعالى عقلي لا شرعي

استعمال جميع ما انعم الله تعالى به على العبد من القوى والاعضاء الظاهرة والباطنة مدركة ومحركة فيما خلق
الله تعالى لاجله كاستعمال النظر في مشاهدة مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل على صانعها وثانيهما
وجوب حكم الاشياء قبل الشرع عقلا وهما متفرعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين
كما سيجيء بيانهما وتوقف العقليان على معرفته تعالى وذلك لتوقفهما على معرفة شكر المنعم المتوقفة
على معرفة المنعم وعلى معرفة الحكم الذي هو خطاب الحاكم المتوقفة على معرفة الحاكم فيجب معرفته تعالى
عقلا لان كل ما يتوقف عليه الواجب المطلق الذي يجب على كل حال وكان مقدورا فهو واجب
كوجوبه واذا كان معرفته تعالى واجبة عقلا كان التكليف بالنظر في معرفته عقليا اذ لا يتم الواجب الا به
فهو ايضا واجب كوجوبه ش قوله وانتفاء اي وانتفاء ضد المطلوب م وهو ان يكون التكليف بالنظر
في معرفته تعالى شرعيا على تقدير ثبوته اي ثبوت ضد المطلوب كان التكليف م اي بالنظر عقليا وذلك
لانه اذا كان شرعيا توقف وجوبه على ثبوت الشرع وثبوت الشرع يتوقف على ثبوت دلالة المعجزة
على صدق الرسول في دعواه وثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة
والنظر في المعجزة يتوقف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة فهو مشقة لا يرتكبها العاقل لو خلي وطبعه
والغاير تكبه اذا علم انه يذم بتركه قصدا مطلقا فالمكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر
فلزم الدور ولزم منه انتفاء كونه شرعيا على تقدير كونه شرعيا فكان عقليا وهو المطلوب ش
على الاول بانا لا نسلم ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لجواز حصول المعرفة بغيره من الالهام وتصفية الباطن
وقول الامام المعصوم ولئن سلمنا فلا نسلم توقف العقليين على المعرفة المستفادة من النظر لجواز
ان يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر ولئن سلمنا انها لا تكفي فلا نسلم ان مقدمة الواجب واجبة
وانما يجب ان لو كان التكليف بالمحال محالا وهو ممنوع وعلى الثاني بانه لا يجوز ان ينظر المكلف
من غير ان يعرف وجوب النظر في المعجزة فيعرف صدق الرسول ولئن سلمنا ان النظر يتوقف على
وجوب النظر لكنه لا امتناع في ذلك لان غايته انه تكليف الغافل عن وجوب المكلف به عليه وهو
جائز ولئن سلمنا ذلك فهو مشترك الالزام اذ للمكلف ان لا ينظر في معرفته تعالى ما لم يعلم وجوبه عقلا
ولا يعلم وجوبه عقلا ما لم ينظر ولزم الدور ج الحق ان جواز حصول المعرفة بغير النظر لبعض الناس
على سبيل الندرة لا ينافي كون معرفته تعالى في الاكثر الذي له حكم الكل لا يتم الا بالنظر اذ ثم الدليل بالنسبة

الى الاكثر وكيف يتحقق سبق المعرفة على النظر في العلم المكتسب الغير الضروري قطعا ومقدمة الواجب
واجبة لان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا لوجوب المقدمة وكان واجبا
عليه حال عدم وجوب المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال وعدم وجوب المقدمة و
ان لم يوجب عدمها لكنه يجوزه فلزم منه جواز المحال والتكليف بالمحال محال لان صدوره عن الفاعل
ممتنع وكل ما هو كذلك فهو لا يطلب وعلى تقدير جواز الطلب فهو غير واقع بالممتنع لذاته وفاقا ولزم
وقوعه على تقدير ان لا يكون المقدمة واجبة لوقوع وجوب معرفته تعالى وفاقا عقلا للامر وسمعا لقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض وجواز النظر في المعجزة من غير معرفة وجوبه لا يفيد لان النظر
اذا كان جائزا كانت المعرفة المتوقفة عليه جائزة لا واجبة لانه اذا كان وجوب الشيء مطلقا يوجب
وجوب المقدمة كوجوبه كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدم وجوب الشيء بحكم عكس النقيض هف
وتكليف الغافل الجاهل بتوجيه الطلب غير جائز لان الاتيان بالمكلف به لا يتصور بدون القصد اليه
على وجه الامتثال والغافل عنه يمتنع منه قصد الامتثال ومجرد صدور الفعل عن المكلف لا يكفي بل
لا بد مع ذلك ان يكون من جهة الامتثال ولا ذلك الا بالنية ولا نية الا بعد المعرفة وعلى تقدير جواز
تكليف الغافل فهو غير واقع اذ التكليف على الاطلاق غير واقع وليس الالزام مشتركا لان وجوب النظر
وان كان نظريا لكنه من النظريات الجلية التي تسمى فطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكلما
يحصل به دفع الضرر فهو واجب فها ان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة
انسياق طبيعي فهو واضح يجري مجرى الضروريات فلا دور حقيقة وملزوم العلم من النظر الموصل
الى التصديق ايصالا اقربيا دليل وهو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وملزوم الظن امارة وهو
الذي يلزم من العلم به ترجيح احد طرفي النقيض على الآخر ترجيحا لا يستقل النفس معه عن الطرف
الآخر وسائط اي الملزوم وهي مقدماته التي يتألف منها عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
فله مؤثر ومركبة من العقلية والنقلية كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه الصلاة والسلام
انما الاعمال بالنيات لا نقلية صرفة لاستحالة الدور اللازم عنها وذلك لتوقف افادة النقلية الصرفة
على صدق المخبر وصدقه يتوقف على افادة النقل المحض لان العلم بصدقه مستفاد على هذا التقدير
من النقل ولزم الدور هذا اذا اريد بالنقلية الصرفة ما لا يكون مقدماته التي تتألف منها ابتداء عقلية

الدليل والامارة

الدليل اما عقلي او مركب من العقل والنقل والنقلي الصرف محال

دا انتهى الى مقدمات عقلية وان ادلة النقلية الصرفة لا تكون مقدماتها التي تتألف منها ابتداء عقلية دون
ما ينتهي اليه فيجاز تركيبه من النقلية الصرفة كقولنا تارك المأمور عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل
عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يفيد الدليل النقلي اي النقلي القطع
اي اليقين اذا اسمع نقلا ممن عرف صدقه قطعا وهم الانبياء عليهم السلام لانهم ادعوا الرسالة واظهروا
المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم لامتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا من
النقل والا لزم الدور ونقلا متواترا او علمنا عصمة رواة العربية من النحو والصرف واللغة والاجازة وكونهم
على ما رووه وعلمنا عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي
الذي لو كان لرجح ويجب تأويله اي الدليل اللفظي عند التعارض بينه وبين الدليل العقلي اذ العقل اصل
النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضا فلو قام دليل عقلي على نقيض ما دل عليه
الدليل النقلي امتنع العمل بالنقل فيرجح الدليل العقلي مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان
ظاهر الآية يدل على كونه تعالى مستقرا على العرش والدليل العقلي ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام
ومحاذيا لها فيمتنع الاعتقاد بثبوت مقتضاهما لاستحالة اجتماع النقيضين وكذا اعتقاد
نفيه لاستحالة اعتقاد ارتفاع النقيضين وكذا اعتقاد ثبوت مقتضى النقلي دون العقلي لما مر
فتعين العمل بالعقل وتأويل النقل وهو اي الملزوم الذي هو الموصل القريب الى التصديق ثلثة
اقسام قياس وهو قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر واستقراء وهو الاستقراء
الناقص الذي هو الحكم على كلي لما وجد في جزئياته الكثيرة والتمثيل الذي هو الحكم على جزئي بمثل ما في
جزئي آخر يوافقه في معنى جامع وانما انحصر في الثلثة لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما
ضرورة والا امتنع استلزام احدهما للآخر فذلك التناسب قد يكون اما باشتمال احدهما على
الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس
او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد وان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل
فالقياس مثلا ان تقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء
ان تقول كل حيوان فهو اما انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكها الاسفل فالقياس والاستقراء
يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط والخلل في الاستقراء من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على

القياس والاستقراء والتمثيل



والوسط هو الذي يحصل به نسبة
احدهما الى الآخر بجعله اما محمولا لاحدهما
وموضوعا للآخر او موضوعا
لهما او محمولا لهما او
بجزئي وذلك ... حكمه
كما في الاقترانيات
الشرطية والاستثنائية
س

الحصر تام ويسمى قياسا مقسما كقولهم المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا
من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا من بعضها وكل ما هو معلوم من كل الوجوه
امتنع طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من وجه وغير معلوم من
وجه امتنع طلبه من وجهيه لان الوجه المعلوم امتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل والوجه الغير
المعلوم امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو غير المعلوم فينتج المطلوب امتنع طلبه وغير المشتمل
على الحصر ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي اشار المصنف اليه والتمثيل كقولنا
مثلا السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت وارد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل
وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى فالقياس اقتراني واستثنائي لانه اما ان
يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل اولا والثاني هو الاول والاول هو الثاني والاول باعتبار الصورة القريبة
وهي هيئة نسبة الامر الذي يناسب طرفي المطلوب الى الطرفين اربعة لانه لا بد من امر يناسب طرفي
المطلوب ويسمى اوسط والمحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التي فيها الاكبر
الكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما
او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهي الاشكال الاربعة وباعتبار الصورة البعيدة وهي
الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب وقوع النسبة الايجابية التي هي ثبوت احد طرفي القضية للآخر
او عنه او بيانه اياه او لا وقوع النسبة اثنان وهما اقتراني حملي وهو المركب من الحمليات الصرفة و
اقتراني شرطي وهو المركب من الشرطيات المحضة او منها ومن الحمليات وهو خمسة لانه اما ان
يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وباعتبار
المادة القريبة وهي الاقوال المتألفة من القضايا الموقعة للتصديق او التخييل خمسة برهان وجدل
وخطابة ومغالطة وشعر وذلك لانه يفيد اما تصديقا واما تأثيرا غيره اعني التخييل والتعجب
وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا
يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان و
للتصديق الجازم الغير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير
حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة

القياس اقتراني او استثنائي

الاشكال الاربعة

القضايا خمس
برهان وجدل وخطابة
ومغالطة وشعر

تحت صنف واحد من المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم من الخطابة والتخيل دون التصديق من الشعر باعتبار مادة اليقين وهي القضايا المفردة من جهة ما يصدق بها او يتخيل فان التخيل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس تحدثه القضية اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات وذلك لان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم فهو المظنونات وما معها من المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثرا فلا يستعمل لعدم الفائدة فالمسلمات اما معتقدات او ماخوذات لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج والمعتقدات ثلثة اصناف الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات فالواجب قبولها ستة اقسام وقد مر تفصيلها والمشهورات هي ما يجب قبولها لا من حيث هي بل من حيث عموم الاعتراف بها وكما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها متطابقة والفرق بينها وبين الاوليات هو ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شي غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل الحكم بها انما يحكم منها بحج تشتمل على حدود وسطى كساير النظريات وكذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة والقتل لا يستقبح بالقياس الى جزو في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشي مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا ايذاء الحيوان لا لغرض صحيح قبيح و كشف العورة مذموم وما تقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة هي الآراء المحمودة وهي الذايعات والوهميات قضايا كاذبة تقضي بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم وانما قلنا غير محسوسة لان احكام

المسلمات والمظنونات والمشبهات والمخيلات



الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت فيما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا تكاد يقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا احكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبها العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ولهذا على صورة مقبولة عندهما فينتج ما ينافي حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياها الذاتيهما واما الماخوذات فهي اما مقبولات او تقريريات لانها اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كثيرة من اهل العلم او عن نبي او امام كالشرايع والسنن او عن شاعر كالابيات تورد شواهد او تكون مقبولة من غير ان تنسب الى مقبول عنه كالامثال السايرة والثاني تقريريات وهي القضايا الماخوذة بحسب تسليم المخاطب والقضايا التي لزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار وتشكك فيها وتسمى مصادرات واما مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم وتسمى اصولا موضوعة واما المظنونات فهي قضايا يرجح العقل فيها احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر تجويزا مرجوحا وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي وهي التي تعانى الذهن فيشغل عن ان يفطن لكونها مظنونة او مخالفة للشهرة الحقيقية فان رجعت النفس الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا وقد مر مثال ذلك في كون الظن قابلا للاشتداد والضعف والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مغايران باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات والثالث هو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير المتقنة منها فهذه هي التي مع المظنونات واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ كالاشتراك واما بتوسط المعنى كايهام العكس مثل قولنا كل موجود في الجهة لان كل ما في الجهة موجود والمشبه بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخيلا فهي من جملتها والا فلا

اعتبارها واما المخيلات فهي القضايا التي لها هيئة وتاليف تقتضيان تاثر النفس عنها عند
ورودها تاثرا عجيبا من قبض او بسط صادقة كانت او كاذبة وعلى ذلك ادعى تاثير التصديق
لان الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق ولهذا اشتد الاستعارة في الحروب وعند الاشجاعة و
الاستعطاف وغيرها والتخييل اما تقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما تقتضيه
المعنى فقط وهو لحوق صدقه او شهرته واما تقتضيهما وهو لاجل ذلك وهو حسن المحاكاة فانه
سبب تحريك النفس فيه وهو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون لمجرد
المطابقة وقد تكون تحسين الشيء وقد تكون تقبيحه هذا بيان الاصناف الاربعة التي
هي المادة البعيدة للقياس الاقتراني واما بيان ان الاصناف الخمسة التي هي مادة القريبة
لانا الف الا من هذه الاربعة فهو ان القياسات البرهانية هو المؤلف من القضايا الواجب قبولها
وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها
ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها
ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية
القبول وان القياسات الجدلية هي المشهورات ومن صنفه احد من المشهورات وهي المسلمات
من المخاطبين سواء كانت تلك القضايا واجبا او ممكنة او ممتنعة فان غاية الجدل هي الالزام
او دفعه لا اليقين بخلاف البرهان فان غايته ان ينتج اليقيني والحكم العقلي هو الواجب في
نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله وان القياسات الخطابية هو المؤلف من المظنونات و
المقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة وشرك
الجميع في كونها مقنعة وان القياسات الشعرية هو المؤلف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء
كانت مصدقها او لم يكن وسواء كانت صادقة في انفسها او لم تكن وان القياسات المغالطية
هو المؤلف من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات والمشبهة منها بالواجب قبولها تقع في
السفسطة المقابل للفلسفة والمشبهة بالمشهورات تقع في المشاغبة المقابل للجدل انما المغالطية
ليست بصناعة وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولو لا القصور التميز لما تمت للمغالطة صناعة
ولما بسطت الكلام هنا لان ما اشار اليه المصنف المختص حق التحقيق ما قلت من ذلك والله الموفق

والثاني اي القياس الاستثنائي الذي فيه شرطية وضع احد جزئيها او رفعه لوضع الجزء الآخر او
رفعه قسمان متصل ومنفصل لان القياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء فان كانت الشرطية
متصلة وهي ما فيه حرف الشرط والجزاء سمي القياس متصلا وان كانت منفصلة وهي ما فيه حرف الانفصال
سمي القياس منفصلا والمنفصل حقيقية ان تعاند الجزآن مطلقا ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا و
مانعة الخلو ان تعاندا كذبا فالمنتج اي ناتج المتصل امران احدهما استثناء عين مقدم الشرطية المتصلة
لينتج عين تاليها وثانيهما استثناء نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها لان المتصلة التي يقع فيها لا تكون الا
لزومية ووضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج جزما استثناء
عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع
ما هو اخص منه شيء وكذا غير الحقيقي وهو مانع الجمع ومانع الخلو من المنفصل فالمنتج امران اما مانع الجمع
فاستثناء عين كل من الجزئين لينتج نقيض الاخر لانهما تعاندا واستثناء نقيض واحد منهما لا ينتج عين
الاخر لعدم تعاندهما كذبا واما مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين لينتج عين الاخر لانهما تعاندا
كذبا واستثناء عين واحد منهما لا ينتج نقيض الاخر لانهما لم يتعاندا صدقا وفيه ضعف اي في الحقيقي
فالمنتج ضعف غير الحقيقي يعني اربعة امور فاستثناء عين كل من الجزئين لينتج نقيض الاخر لانهما تعاندا
صدقا واستثناء نقيض كل منهما لينتج عين الاخر لانهما تعاندا كذبا والاخيران اي قسما القياس وهما
الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن لا اليقين اما الاستقراء فلاحتمال ان يكون حال الجزئيات التي لم تستقرأ
بخلاف حال الجزئيات التي استقريت واما التمثيل فلاحتمال ان يكون الجامع علة الحكم في الاصل لكونه
اصلا دون الفرع او ينقسم الى قسمين يكون احدهما علة الحكم ايجادا فيقع دون الثاني وقد اختص الاصل
بالاول وتفاصيل هذه الاشياء يعني القياس بقسميه وصورته ومادته القريبتين والبعيدتين وكيفية
الانتاج وتقسيمه وافادتهما مذكورة في غير هذا الفن وهو المنطق فمن اراد الاطلاع على ازيد مما هنا
فليطلب منه والتعقل وهو ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده
او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك والتجرد وهو كون الشيء قائما بنفسه لا جسم
ولا جسماني متلازمان على معنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل اما الاول فلان العقل لو لم يستلزم
التجرد لجاز ان يكون محل الصورة العقلية جسما او قوة حالة في جسم والتالي باطل لان كل جسم وكل

كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل

ونسبها الى جسم منقسم لما عرفت وانقسامه يوجب انقسام الصورة العقلية **لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال**
المحل الذي هو [illegible] من حيث [illegible] وان انقسم [illegible] الى
اجزاء فلا يخلو من ان يكون الاجزاء متشابهة او لا **فان تشابهت** الاجزاء في الصفة **وجب امتناع التجرد** اي
الصورة العقلية الكلية [illegible] انقسام الشيء الى الاجزاء [illegible]
وجب ان يكون الشيء [illegible] **والا** [illegible] **تركب** الحال الذي هو [illegible]
**مما لا يتناهى** من الاجزاء [illegible]
ولما الثاني [illegible] استلزام التجرد [illegible] **ولاستلزام التجرد صحة المعقولية**
اي امكان المعقولية فان المجرد بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة [illegible] ماهيته عن
ماهيته [illegible] ان تصير معقولة لذاتها [illegible]
[illegible]
فاستلزم التجرد صحة المعقولية **المستلزمة لامكان المصاحبة** من المجرد والعاقل [illegible]
امكان صحة المصاحبة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل [illegible] المصاحبة
امكان المصاحبة [illegible]
سواء وجد في العقل او في الخارج [illegible] الا المصاحبة
فان كل مجرد يصح ان يعقل غيره ويجب ان يعقل ذاته [illegible]
حاصل [illegible]
**منها** اي الكيفيات النفسانية **القدرة** وهي القوة [illegible] التي يكون مبدأ الافعال المختلفة [illegible]
**وتغاير القدرة الطبيعية** وهي [illegible] في جسم بسيط [illegible] الحركات و
السكنات [illegible] **وتغاير المزاج** ايضا **مغايرة الشعور** [illegible]
[illegible] الشعور [illegible] **والتابع** [illegible] تابع القدرة
من الحركات [illegible] تابع الطبيعة [illegible] السكون وتابع المزاج من
اللون والشكل [illegible] **والقدرة تصحح الفعل**
المقدور **بالنسبة** الى فاعل [illegible] الذي يصح منه الفعل والترك

خلاف الموجب الذي يجب منه الفعل **وتعلقها بالطرفين** من الفعل والترك على السوية [illegible]
[illegible] الى الطرف [illegible] الى الطرف الآخر حصل الطرف
الآخر [illegible] ان القدرة [illegible] على الطرفين [illegible] القدرة [illegible] المؤثرة [illegible]
المعتبر في المؤثرة [illegible]
[illegible] **تقدم** القدرة **على الفعل** [illegible]
حال [illegible] القدرة [illegible]
المقدور [illegible] **والثاني**
من القدرة [illegible] الفعل المقدور [illegible]
[illegible]
[illegible] القدرة على الفعل المقدور [illegible]
[illegible] مع الفعل [illegible] الكلام
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **القدرة** [illegible] **والعجز** [illegible]
**والملكة** [illegible] القدرة [illegible] **وتغاير القدرة الخلق** [illegible]
[illegible] القدرة نسبتها الى
الضدين على السوية [illegible] بخلاف الخلق فان نسبته الى [illegible]
[illegible] الفضائل
الخلقية اصولها ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة [illegible]
[illegible] الشجاعة [illegible] بالجبن والتهور والعفة بالجمود والفجور والحكمة بالجربزة والغباوة
[illegible] **العدالة** [illegible]

في اللذة والالم

وقد يكون ... والمراد ... الشاد ... المشهوري [illegible] اي الكمال ...
[illegible] اي اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك
والنيل ... والوجدان ... الادراك ... لان الادراك التي قد يكون بحصول
صورة ... الحصول ... حصول ... وكذا الالم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بان يكون ... الخروج ... الالم ... الحالة الطبيعية ... الخروج ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وقد يشتد الالم [illegible] تفرق الاتصال [illegible]



تفرق الاتصال ... وقد يستند ... الى ... عند الالم ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اثبات م

[illegible]

ب

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ه

في الارادة والكراهة

[illegible]

وخير من حيث هو كذلك والكراهة هي ميل نفساني عما هو عند العالم انه شر من حيث هو كذلك
وانما جعل اللذة والالم نوعين من الادراك لان اللذة والالم اشبه بالاحساس لانهما لا يرجعان الا الى عقلي
ويحكم بهما ان الارادة والكراهة مما يتعلق الجميع لهذا الاشتمال الى الحسي والعقلي كيف
كونهما نوعين من العلم وقد وجد الحيوان الانسان من الحيوان حـ ما وجد فيه الشهوة و
النفرة لا الارادة والكراهة نعم تعريف الارادة حالة يميل الى الفعل او الترك يشترك فيه من
جميع الحيوانات والارادة الواقعة في تعريف الحيوان الناس بهذا المعنى احدهما الاخر لانه اي الاخر
من متعلقيهما فان ارادة الشي تستلزم كراهة مقابله وبالعكس متروكة ويتغاير باعتبار حالة الـ
الفاعل بالاختيار وغيره من الموجب فان الارادة مثلا باعتبار نسبتها الى الفاعل يصير بها
الفاعل مريدا وباعتبار نسبتها الى شيء يتعلق بالقصد عنه مع عدم كون الصادر منا ايرادا ومكروها
وبهذا يتحقق هذا قد يتعلقان بذاتيهما بان يتعلق كل واحدة منهما بذاتها وذات الاخرى ايضا
فان الشخص قد يريد ارادة لشي وقد يريد كراهة لشي وقد يكره كراهة لشي وقد يكره ارادة لشي
ولزوم ان تكون للارادة ارادة اخرى يحترزها العقل وكذا الكراهة كراهة اخرى ولكن يلزم التسلسل
بانقطاع الاعتبار والزمان ان يكون شي واحد مرادا ومكروها معا في حالة واحدة من جهة واحدة
لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهو ظاهر والارادة
والكراهة لا يتعلقان بشي واحد من شخص واحد في حالة واحدة من جهة واحدة لامتناع ان يكون
الشخص في حالة واحدة مائلا الى شي ومائلا عنه من جهة واحدة ولهذا قال بذاتهما ومنها
الشهوة وهي الميل الى المشتهى والنفرة فانهما لا يتعلقان بذاتهما لان الشخص لا يشتهي شهوة لشي ولا ينفر
عن شي ولا ينفر عن نفرته عن شي ولا عن شهوته عن شي نعم قد يريد شهوة لشي او نفرة عن شي
وقد يكره شهوة لشي او نفرة عن شي وهذه الكيفيات النفسانية بمنزلة الحيوة لكونها مختصة بذوات
الانفس وموجبة حقيقة لمعنى الحس بالمراد بالحس والحركة الارادية ايضا وهي مشروطة
باعتدال المزاج عندنا اي في العالم السفلي اعتدالا نوعيا وصنفيا وشخصيا وذلك ان لكل واحد من
انواع الحيوان مزاجا خاصا من اصح الامزجة لا يوجد في غيره وذلك المزاج اعتدالا نوعيا ولكل صنف من اصناف
كل نوع مزاج خاص تام في تلك الانواع الى ذلك الصنف خاص وذلك المزاج النوعي الى النوع ويسمى ذلك

المزاج اعتدالا صنفيا ولكل شخص من اشخاص كل صنف من كل نوع مزاج خاص لا يمكن ان يوجد
ان يشاركه فيه شخص آخر وذلك المزاج هو اعتدال الذي يقوم به ذلك الشخص من اجل ذلك ويسمى
ذلك المزاج اعتدالا شخصيا القابل له غيره من اشخاص نوعه ويستحيل ان يوجد في غيره من الاشخاص ص
والكون موجودا بهذه الاعتدالات الثلث لما عرفت في بحث المزاج من ان له طرفي افراط وتفريط لا
يخرج الحيوان عنهما والا بطل يوجب بطلان الشخص [illegible] من العالم العلوي قيل بخرجه
ثم ليست مشروطة باعتدال المزاج لانه تكلم المزاج [illegible] في حق الحيوة عندنا من البنية وهي البدن
المولف من الاركان الاربعة لان اعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية الصالحة وتفتقر الحيوة عندنا
الى الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطف اجزاء الاغذية اي يتولد من لطافة الاخلاط بعيد
من تكونها الاعضاء من القلب ويبعث في البدن ولولا لطفه ما سرى في [illegible] او تمزجه
تسدد من المنفذ الى الموضع [illegible] ذلك العضو وهو مطلع تصرفات النفس الناطقة تصرفها الخ البدن
مادام موجودا فاذا انقطع امتنع تصرفها وما يتصعد الى الدماغ ويعتدل شي ويحكم السلطان
الفريق من النفس الناطقة يسمى الروح النفساني ويتم التحرك والادراك وما يسري الى الكبد من القلب
في الاوردة يسمى روحا طبيعيا ويتم افعال القوى النباتية وهذا الروح غير الروح الذي هو في
قوله تعالى الروح من امر ربي فانه يعني به النفس الناطقة والدليل عليه ان سد الاعصاب يبطل قوى الحس
والحركة عما وراء الموضع المسدود وذلك لانه يمنع نفوذ الروح في العضو ويقابل الحيوة الموت تقابل
العدم والملكة لانه عدم الحيوة عما من شانه الحيوة وقوله تع خلق الموت والحيوة لا ينافي ان
يكون الموت وجوديا لجواز ان يكون الخلق بمعنى التقدير لان الخلق جاز ان يكون بمعنى التقدير
والعدمي يجوز ان يكون مقدرا ومن الكيفيات النفسانية الصحة وهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال
من الموضوع لها سليمة والمرض وهو حالة او ملكة يصدر بها الافعال من الموضوع لها غير سليمة والفرح
والغم والغضب والخوف والحزن والهم والخجل والحقد وهذه الكيفيات غنية عن التعريف بحسب ماهياتها لان
كل احد كما يعرفها [illegible] ويميز كل واحد منها عما عداه بالضرورة وقد يذكر اشارة الى الحاجة الى التعريف
وجميع هذه الكيفيات يتبعها حركة الروح اما الى الخارج او الى الداخل اما دفعة او قليلا قليلا فالحركة
الى الخارج ان كانت دفعة فهي تتبع الغضب وان كانت قليلا قليلا فهي تتبع الفرح المعتدل والحركة الى

في الكيفيات النفسانية
ومنها الصحة والمرض
الفرح والغم والغضب والخوف
والحزن والهم والخجل والحقد

الداخل ان كانت دفعة فهي تصحب الخوف وان كانت قليلا قليلا فهي تصحب الحزن وقد يتفق ان يتحرك
الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض لمزمه عارضان كالهم فانه قد يوجد معه غضب وحزن
فتختلف الحركتان وكالخجل فانه ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس في كثير منه خسة
ثم يأول العارض ربما كان قويا جدا حتى انه يتحرك الى الخارج تحركا عنيفا يخلو القلب لذلك عن الروح او
يختنق اذا كان حركته الى الباطن بعنف فيقتل مثل السرور المفرط والفزع الغالب الحاد وجزع كثير
عضب ثابت والالم يتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وان لا يكون الانتقام
في غاية السهولة والا كان كالحاصل فلا اشد الشوق الى تحصيل ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعيف
وان لا يكون في غاية الصعوبة والا كان كالمتعذر والمتعذر لا اشتاق اليه ولذلك لا يبقى الحقد مع الملوك
ومن الناس من جعل الصحة من مقولة ان ينفعل والمرض من مقولة ان ينفعل وجعل الفرح وغيرها من
المذكورات من الانفعالات فقال السرور انبساط القلب والغضب غليان الدم والغم انقباض
القلب وانحباس الروح الملتك فيه وكذا القول في الباقي ولهذا فصلها عما سبق مع الاختلاف في كونه من
النفسانية بقوله ومن الكيفيات و القسم الرابع من اقسام الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي
تعرض للكميات بالذات واولا وبواسطة الكميات لغيرها سواء كانت متصلا او منفصلا فالمختصة بالكميات
للمتصل كالاستقامة والانحناء المختصين بالكم والتقعر والتحدب والشكل والخلقة المختصة بالسطح
و المختصة بالكميات المنفصلة كالزوجية التي هي انقسام متساويين والفردية والصمم والمنطقية فالمستقيم
من الخطوط اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين من الخطوط التي يمكن فرضها بينهما واستحالة انطباق الخط المستقيم
على المستقيم لا يوجب امتناع اتصاف احدهما بانه ازيد منه او انقص او مساوى لان معرفة هذه الامور
يمكن ان تحصل بدون الانطباق كالاحساس وغيره وكذا انه اى الخط المستقيم موجود ضرورة فكذا
الدائرة موجودة وهي سطح مستوى يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة
منها اليه كل الخط متساوية فلو اثبتنا احد طرفي خط مستقيم متناه من الطرفين وحركنا مع ذلك الخط
الى ان يعود الى وضعه الاول ارتسمت الدائرة من طرفه المتحرك والمستقيم لا يصير مستديرا ولا بالعكس وايضا
الخط المستقيم لا ينكر النهاية المخصوصة فاذا وجد المستدير فلم يبق النهاية الاولى فلم يبق الخط الذي كان
مستقيما وتبين من ذلك ان الخط المستقيم مخالف للخط المستدير في النوع وكذا المستدير لانه خلفه

في الكيفيات المختصة بالكميات

بالعظم والصغر والتضاد ممتنع عن المستقيم والمستدير لان المستقيم الواحد امكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية مختلفة بالصغر والكبر والواحد لا يضاده اكثر من واحد في التضاد الحقيقي ولان
من شرط الضدين امكان توارد هما على موضوع واحد وهما ليسا كذلك فان موضوع الخط المستقيم
سطح مستوى وموضوع الخط المستدير سطح مستدير وكذا التضاد ممتنع عن عارضهما وهو الاستقامة
والاستدارة لانهما لا يتواردان على موضوع واحد كمعروضيهما وبهذا ظهر ان لا اشكال لا مضادة منه
فيها و الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم الحد في هذا الموضع هو النهاية فالشكل هيئة الشكل
احاطة نهاية واحدة او اكثر من واحدة بالجسم فتلك الهيئة مختصة بالحدود التي هي كميات وقد
عرف ان الجسم الطبيعي انما صار معروض السطح بتوسط الجسم التعليمي فكان الاولى ان يراد بالجسم
ههنا التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص
التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء بخلاف التعليمي كما مر ومع انضمام اللون
الى الشكل حصل الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن
والقبح وهي انما تعرض للكم لان اللون حامله الاول هو السطح اذ الجسم نفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا
ان سطحه ملون والشكل حامله السطح لكونه نهاية الجسم فالحامل الاول للمجموع الذي هو الخلقة هو الكمية
فثبت ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة ومنها ما يعرض بسبب
انها كمية شئ مخصوص كالخلقة فانها تعرض عند عروض الجسم فانه لولاه لم يكن خلقة الثالث من الاعراض
التسعة المضاف وهو نسبة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل نسبة اخرى يكون تلك النسبة الثالث المضاف
النسبة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل النسبة الاولى سواء كانت النسبتان متخالفتين كالابوة
والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وهو حقيقي وهو النسبة المتكررة كالفوقية والتحتية
وغير ذلك مما يكون في مقابلة نسبة اخرى ومشهوري وهو المجموع الحاصل من المضاف الحقيقي ومعروضه المضاف حقيقي ومشهوري
ويجب فيه اى المضاف الانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف
اليه فقال الاب ابو الابن وقال الابن ابن الاب فاما اذا لم يراع ذلك بل قيل الاب ابو الانسان في جواهر
لم يتحقق الانعكاس ثم هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان المضاف بما
هو اسم مضاف كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج اليه وهو اما ان يتساوى فيهما كقولنا العبد

عبد المولى والمولى مولى للعبد او التساوي كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب في
التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او القوة فلو كان احد المضافين موجودا بالفعل كان الآخر كذلك او بالقوة
كان الآخر كذلك لانهما من هذه الحيثية لا يتقوم احدهما على الآخر وجودا وعدما مثال التكافؤ بالفعل
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا مثال التكافؤ بالقوة كون الشخص بحيث يكون من
شان احدهما التقدم ومن شان الآخر التاخر بحسب المكان س ان المتقدم الزماني لا وجود له
بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتاخر الزماني وان اعلم بان التقدم سيكون حاصلا مع انه غير حاصل
ج ان اضافتي التقدم والتاخر لا وجود لهما الا في الاذهان وهما حاصلان حين يعتبر العقل تكافؤهما
وان كون التقدم سيكون معنى حاصلا في الذهن فلا جرم يحقق الاضافة معها ويعرض المضاف
للموجودات اجمع من الواجب والمقولات العشر كلها حتى نفسه اما للواجب فكالاول واما الجوهر
فكالاب واما الكم المتصل والمنفصل فكالعظيم والكثير واما الكيف فكالاجزاء واما المضاف فكالاقرب
واما الاين فكالاعلى واما المتى فكالاقدم واما الوضع فكالاشد انتصابا واما الملك فكالاكسى واما الان
يفعل فكالاقطع واما الان ينفعل فكالاشد تسخنا وثبوته ذهني لا خارجي لاربعة اوجه أ قوله
والا لكن ثبوته ذهنيا بل خارجيا يتسلسل المضاف الى لا نهاية والتالي باطل اما الشرطية فلانه اذا
كان موجودا في الخارج كان في محل وحلوله فيه نسبة بينه وبين المحل فيكون موجودا بالنسبة اليه وهو
محلا بالنسبة اليه فيعرض المضاف مضاف ويكون حلوله في المحل مغايرا للذات ثم الكلام فيه كالكلام في
الاول ولزم التسلسل ثم استشعر اعتراضا بان المضاف هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره والحاصل
هذا المعنى فتعلق الاضافة بالمحل لذاتها لا باضافة اخرى فلا يلزم التسلسل فاجاب بقوله
ولا يمنع تعلق الاضافة بالمحل لذاتها لا باضافة اخرى في دفع التسلسل لعروض الاضافة للاضافة
بواسطة حلولها في المحل ويستحيل ان تكون الاضافة الثانية نفس الاولى على تقدير كون الاضافة خارجية
لان تحقق الشيء في نفسه متقدم على حلوله في غيره وتقدم الشيء على نفسه محال فلزم التسلسل ب قوله
و الا يتقدم وجودها عليها اي وجود الاضافة على وجود الاضافة والتالي ظاهر البطلان اما
الشرطية فلان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لسائر الموجودات في
الوجود ومتازة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة

الاضافة والنسب ليس بشيء في الاعيان

لكن

لكن اتصافها بنفس الاضافة فالاضافة لا توجد الا وان توجد قبل ذلك هذا خلف س ان غاية ما يلزم
تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر وهو غير محال ج بل يلزم تقدم الاضافة المطلقة على
نفسها اذ الكلام فيها وقد لزم تقدم الاخص منها عليها ج قوله والا لزم عدم التناهي للاضافة
الموجودة المترتبة في الخارج في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي باطل بيان الشرطية هو ان كل
مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية فان الاثنين مثلا يلزمها نصف الاربعة و
ثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير النهاية وكذلك الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد
د قوله والا لكن صفاته تعالى الموجودة الحادثة والتالي باطل لامتناع ان يكون الباري محلا
للحوادث لما سيجيء اما الشرطية فلان له تع مع كل اضافة المعية حين وجوده والقبلية والبعدية حادث م
قبل وجوده وبعد وجوده ويختص المضاف المشهوري سواء كان جنسيا او نوعيا او صنفيا او
شخصيا مضاف حقيقي بحسب اختلاف المعروضات في هذه المراتب لان الموصوف والصفة معا يطلق
ما هو المضاف المشهوري بخصه الصفة التي هي المضاف الحقيقي ثم انه لا يمكن الاشارة الى اجناس
الاضافة وانواعها واصنافها واشخاصها الا بذكر اجناس معروضاتها وانواعها واصنافها واشخا صها
لا على انها داخلة في ماهيات تلك الاضافات بل لانه لما لم يوجد لتلك الاضافات اسما لاجرم تعذرت
الاشارة الى الاضافة الخاصة الا بذكر معروضاتها فالمعروضات تذكر لتكون معرفة لخصوصيات
تلك الاضافات فيعرض له اي المضاف المشهوري الاختلاف اذا كان المضاف الحقيقي مختلفا في
الطرفين اما اختلافا محدودا كالضعف والنصف وغير محدود كالزائد والناقص والاتفاق
اذا كان المضاف الحقيقي متفقا في الطرفين كالمساوي والمساوي وكاختلاف الابوة والبنوة و
اتفاق الاخوة اما باعتبار امر زائد على المضافين المشهورين او على احدهما من صفة حقيقية يحتاج
المضافان او احدهما في اضافتهما بالاضافتين الى الاتصاف بتلك الصفة اولا باعتبار امر زائد على
شيء منهما كذلك الاول كالعاشق والمعشوق فان في العاشق منه ادراكية هي مبدأ الاضافة وفي
المعشوق منه مدركة لاجلها صار معشوقا والثاني كالعالم والمعلوم فان العالم الاضافي الى
المعلوم الا بحصول صفة حقيقية فيه ولا كذلك المعلوم والثالث كاليمين واليسار فانه ليس في واحد
منها صفة لاجلها صار كذلك الرابع من الاعراض التسعة الاين وهي النسبة الى المكان اي نسبة الشيء الى

ع باقي مباحث الاضافة

الرابع الاين

اين

مكانه ما لحصول فيه وهو ينقسم الى الحقيقي ككون الماء في الكوز وغير الحقيقي ككون الشخص في الدار
او البلد او الاقليم او العالم وانواعه اربعة عند قوم من المتكلمين هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في المكان ان كان بعد حصوله في آخر فهو الحركة و
ان كان بعد حصوله فيه فهو السكون وحصول الجوهرين في مكانين ان كان بحيث لا يمكن ان
يتوسطهما ثالث فهو الاجتماع والا فهو الافتراق والحركة كمال لانها امر ممكن الحصول للجسم
فكون حصولها كمالا له اول لا ثاني لان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر
كان له امكانان احدهما امكان الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وهما كمالان
والتوجه متقدم على الوصول والا لامكن الوصول على التدريج بل دفعة وليس كذا فيه فاذن
التوجه الذي هو الحركة كمال اول لما بالقوة اي للشيء الذي هو بالقوة لان الحركة تفارق سائر
الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصيتان
احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التادي تاديا اليه وثانيتهما ان ذلك
التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى
المقصود وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة
وبان لا يكون المتادى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة
من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فالحركة كمال اول لما بالقوة
واما سائر الكمالات فلا توجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة
ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لا يوجب شيئا من ما هيته ان يستعقب شيئا آخر
وايضا فعند حصولها لا يبقى منه شيء بالقوة فالحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة من حيث هو بالقوة
لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته وانما هي كمال له
من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة واحترز بهذا القيد عن الصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون كمالا اولا لما بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
والشيء الذي له صفة بالقوة يقال له انه بالقوة من جهة تلك الصفة ش هذا تعريف الشيء بما هو اخفى
منه لان تصور الحركة اسهل من تصور الامور التي ذكرت في تعريفها ح ليس هذا تعريفا للحركة بل هو تعيين



ما المعنى المسمى بالحركة وتخصيص لها كما ذكره ارسطو وكذا ما ذكره المتكلمون واشار اليه بقوله
او حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر وهذا اخص من الاول لانه مختص بالحركة الاينية
دون الاول ش هذا شامل للسكون لكون بعد حصول الجسم في مكان آخر لان هذا السكون حصول
الجسم في مكان بعد آخر ج مرادهم انها مجموع الحصولين قوله الحصول الاول ليس بحركة و
الحصول الثاني ليس ايضا حركة فهما طرفاها وطرف الشيء لا يكون نفسه قلنا لا نسلم انهما طرفان
بل هما مقومان لها عندهم قال افلاطون الحركة كون الجسم بحيث لا يعرض آن من الآنات يكون
حاله بخلاف ما قبله وما بعده ووجودها خصوصا الحركة المكانية ضروري لا يحتاج الى دليل الحركة بمعنى التوسط
نعم الامر المتصل المعقول من المتحرك من المبدأ الى المنتهى لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام
لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطع فاذن لا وجود لهذا المعنى في الاعيان
بل في الخيال لان المتحرك له نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت الصورتان ن
في الخيال معا حصل الشعور بامر ممتد من اول المسافة الى آخرها اما وجود الحركة بمعنى الحصول في
الوسط بان يكون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة بحيث لا يكون له حصول في شيء
من حدودها الا آنا واحدا اذ لو استقر في حد واحد اكثر من ذلك كان ذلك الحد منتهى حركته فحينئذ
يكون حاصلا في المنتهى لا في الوسط بين المبدأ والمنتهى فضروري ما دام المتحرك متحركا بالفعل ويتوقف
وجودها على ستة امور على المتقابلين اللذين هما المبدأ والمنتهى والعلتين اللتين هما الفاعل و
هو المحرك والقابل وهو المتحرك الذي هو موضوع وعلى المنسوب اليه وجود الحركة وهو المقولة
التي وقعت فيها الحركة بان يتحرك المتحرك من صنف من نوع منها الى صنف آخر من ذلك النوع او نوع
آخر من تلك وعلى المقدار وهو الزمان فعلم الحركة وما اليه الحركة وهما المتقابلان اللذان هما
المبدأ والمنتهى قد يتحدان محلا وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة تفرض في المستديرة
يكون الحركة منها حركة اليها فيكون كل نقطة منها مبدأ ومنتهى لكن لا في آن واحد بل في آنين فتلك
النقطة وان كانت واحدة بالعدد لكنها اثنتان بالاعتبار وذلك يكفي في كونها بداية للحركة
ونهاية لها وهذه النقطة لا يجب ايضا ان تكون موجودة بالفعل والا امتنع تحرك الفلك الا عند
قايم على الافق مثلا بل يكفي ان تكون موجودة بالقوة وقد يتضادان ذاتا اما في الكيف فكالحركة

من السواد الى البياض واما في الكم فكالانتقال من غاية الذبول الى غاية النمو وجه ابطالها الاجز
فرضين لازمين كالفي الحركة المحيط فانها استفادوا ان الانتقالات كل واحد منها فقط بل
لعارضين عرضا لها لما هو كون احد طرفيها القرب من المكان الآخر غاية البعد عنه او غير ذلك من
كالانتقال من جانب المسافة الى جانب آخر فان احد طرفيها مبدأ والآخر منتهى لكونها كذلك
ليس بالطبع بل بالاتفاق لما اي لماهية وما اليه اعتبارا اي ان مبدأ الحركة ومنتهاها الذات
لما هو مبدأ او منتهى ومعنى ان العارضان الثاني كونها معروض بالتقابل في الحركة او عشر كل
واحد منها بالقياس الى الجزء الاول وبالتالي التضايف لان المبدأ مبدأ لذلك الانتهاء والعكس
الثاني التطابق التضايف لانه ليس من شأن مبدأ منتهى ولا بالعكس فظاهر ان المبدأ قابل
السلب والايجاب والعدم والملكة فمن الآن كون تقابل التضاد فيهما اعتبارا اي تقابل
كل منها الشيء آخر احدهما بالنظر الى الآخر اي المبدأ والمنتهى اللذان هما ما منه وما اليه من
الحركة ثانيهما بالنظر بالقياس الى صاحبه كاعتبار المبدأ بالنظر الى المنتهى والعكس
في معنى التسخ فلان والاول اولى لانه لا يقتضي تقابل احد الاعتبارين الآخر خلاف هذا مع ج
فلان لعل يتحرك بحركة غيره وحصول آخر قوله وقد تعرف الحركة اي الحركة والتحرك من المعلول
معنى الحركة والثاني بطلان فيها اما الشرطية فلانه لو تحرك الجسم المتحرك لذاته لكان كل جزء من
الاجزاء المفروضة في الحركة لوجب دوام المعلول بدوام العلة ولو دام ما حصل الجزء الآخر فلا يكون
حركة فاذن الجسم لو وجب لذاته الحركة لما وجب الحركة فلزم انتفاء المعلول قوله او لعلة الطالب
م المعلول الذي هو الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات والثاني باطل بالضرورة اما الشرطية فلانه
لو تحرك الجسم لوجب لكل جسم ذلك ولو تحرك الجسم ما فالحركة المخصوصة فلم يتحقق فلان
لم استشعر اعتراضا ان الطبيعة محركة لذاتها لا لامر زائد عليها الحركة ودوام
اجزائها فكذا الجسم فاجاب بقوله هذا خلاف الطبيعة المختلفة في الاجسام
المتنوعة المحرك المطلق حال ما من الاحوال فان اقتضاء الطبيعة الحركة مشروط بوجود
حالة ملائمة بتجدد الحركة لاجل تجدد القرب عن تلك الحالة والسكون انما حصل عند الوصول الى
الملائم والعسير طبيعة نوعية محضا تعلق الخارجات عنها فان انتفت شيئا انقضح جميع



الخارجات وفي جميع الاحوال المشتركة الى الحركة من المقولات العشر اربع الكم والكيف والاين
والوضع لا غيرها من المقولات فان اسقاط الجواهر موجود عنه والجوهر لانتقال وجوده دفعة
متوسطة من كون الشيء موجودا من كونه هو ليس بموجود اذ الان خروجها الى الفعل دفعة هو المسمى
بالكون الذي فيه الحركة الى ما الصورة او الحدوث او المتوحد الى الفعل يسيرا يسيرا او خط التدريج
لولا دفعة متحركا ودون الاجسام تعدم بعدم اجزائها الجوهرية وعدم الجزء الكون دفعة لا تدرج
سمي فسادا ذلك الحكم اعدام المركبات ووجودها كون دفعة اذ الان وجود الجواهر وعدمها اما يرجح
دفعة الذي يبقى شيء ذات ثابت زمانا او متحرك لا متغير في شيء منها الحركة لا حال الوجود ولا
حال العدم ثم الاعراض توجد وتعدم دفعة كالجواهر فتبين ان الاربع الحركة في من المقولات
ثم بقيت المقولات الاربع التي يقع فيها الحركة لا يوجد دفعة بل يسيرا يسيرا فان انتقال الماء من
البرودة الى السخونة وانتقال الجسم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة على سبيل التدريج
ومنه ابطالا ... وتحقيق الحق فيها سواء كان تغيرات الجواهر عن الاجسام بصورها التي
في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف لانها تقع في آن وتغيراتها كيفيتها دفعة كانت او تدريجا
ابطالها فيجب زمان لانها لا تشتد ولا تضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
بالقياس الى حال فيه غير قار اذ الشيء لو وجد في آن حال ما فيه في آن آخر
كون ما هو فيه في آن متوسط بين آنين حيث كان في كل آن وتجدد فيها
المحل المتقوم ونحوه من حيث هو موجود تلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى
حيث الامر في وجود حيث هو منصرف الى تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا
الحال المتجدد المتقوم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون جزءا لتقوم المحل دون كل واحد
من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا تتصور
فيها الاشتداد والضعف لامتناع تبدل الحامل الواحد متقوم كون هو موجود الخاص بالكم
من المقولات تابع لموضوعه لانه غير مستقل بالهوية فلا يكون متحركا بالذات الا ان
عروضه متحركا فيه كذلك لانه لو تبدل حالة زائدة عند تغيرها لم يتوقع لكان مستقلا بالهوية
هذا خلف وان لم يكن متحركا فيه كذلك كالكيف تابع لموضوعه فان كان موضوعه متحركا فيه كذلك

والا فلا لان المقولات النسبية كلها تابعة لمعروضها ولا تقع فيها الحركة لان الانتقال من نسبة الى
اخرى انما تقع دفعة لا على التدريج والجدة اى الملك فمن وجد فى الحال وجد او وجدة استغنى
دفعة يوجد ومع هذا لان المقولات النسبية فلا تقع فيها حركة بالذات بل بالعرض ولا ان يفعل حركة فى
تدريجى الفعل والانفعال لان ماهية الحركة هو الخروج عن هيئة قارة ولا شئ من الفعل والانفعال كذلك
فلا حركة فيهما فظهر انه لا حركة بالذات فى المقولات الست بل فى الاربع الباقية ففى الكم تقع الحركة باعتبارين
احدهما بالتخلخل والتكاثف وثانيهما بالنمو والذبول واستدل على الاول بوجهين آ قوله لولوج
الماء القارورة المكبوبة وذلك لان القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون لحصول
الخلاء فيها وهو محال او لان الجسم الكائن فيها ازداد مقداره عند المص بالقسر ليشغل المكان ثم تكاثف
بطبعه عند صعود الماء وتبرده وهو المطلوب ب قوله وتصدع الآنية عند الغليان اى لتصدعها
عند غليان ما فيها وذلك لان الآنية المستحكمة الجرم كالنحاس اذا ملئت ماء وشد راسها شدا
محكما ووضعت على نار قوية فانها بعد غليان ما فيها تتصدع وتصدعها اما ان يكون لشئ خارج عنها
نفذ فيها فحجمه وذلك باطل لان المفروض انه لا ثقبة فيها اصلا واما ان يكون لشئ داخل الآنية وذلك
اما لحركة مكانية وهو محال لان تلك الحركة الى جهة واحدة وجب ان تنتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من
تصدعها او الى جهات مختلفة فيكون الطبيعة المتشابهة تفعل افعالا مختلفة وهو محال واما الازدياد مقدار
ما فى داخلها وهو المطلوب ثم استدل على الثانى بقوله وحركة اجزاء المغتذى اى وبحركة اجزائه
فى جميع الاقطار على التناسب الطبيعى يشبه بطبيعة وذلك هو النمو وضده الذبول
فقد عرفت ان التخلخل هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف هو ان ينقص
مقداره من غير ان ينفصل عنه جزء والنمو هو ان يزيد مقداره باتصال جسم آخر به فى جميع الاقطار
على تناسب طبيعى والذبول هو ان ينتقص فى الاقطار على التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه
وفى الكيف تقع الحركة للاستحالة المحسوسة من انتقال الماء من البرودة الى الحرارة على التدريج و
عكسه ومن الناس من انكر الاستحالة التى هى الحركة فى الكيف وزعم ان الماء مثلا انما يتسخن
ببروز اجزاء نارية كامنة فيه لان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها صرفا بل هى مختلط من تلك
الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة

الحركة فى الكم

التخلخل والتكاثف

النمو والذبول

الحركة فى الكيف

الغير

الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها مغلوبا فيظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على
ان حدث بل على انه برز وان يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا
ومنهم من انكرها وزعم ان الماء مثلا انما يتسخن بورود اجزاء نارية خارجة عليه وذلك بنفوذها
فيه من النار المجاورة له واشار الى فساد هذين المذهبين بقوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز
من الداخل والورود عليه من الخارج وانما يحصل الجزم ببطلانهما لتكذيب الحس لهما اما الكمون فلان
النار الكثيرة التى تنفصل عن خشب الغضا وتبقى فى خلال جمرها او باطنها لا يمكن ان تكون موجودة
بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم تكن فى الغضا الا النارية الباقية بعد التحجر
لا يمتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الايبرزها الرض والسحق والمدرك باللمس و
النظر لكن هل يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه
الباقية وكذا النارية الفاشية فى الزجاج الذائب لو كانت موجودة فيه قبل البروز لكانت محسوسة
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن الاحساس بما فى باطنه واما الورود فلان جبلا من كبريت يمسه
نار صغيرة قدر شعلة مصباح يشتعل كله نارا فان كان بالورود عليه من خارج وجب ان لا
يكون اكثر من تلك الشعلة وايضا الجسم قد يتسخن بالحركة وقد يغضب الانسان فتسخن بشرته
من غير ورود نارية عليه و وقوع الحركة فى الاين والوضع من المقولات الاربع ظاهر لا اخفاء فيه اما
فى الاين فمعلوم بالضرورة واما فى الوضع فان الجسم الذى لا يخرج عن مكانه كالفلك اذا تحرك
لا عن مكانه بل فيه لا يمكن له حركة مكانية بل انما تتغير نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية
او محوية واذا تغيرت تلك النسب تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهذا هو الحركة فى الوضع
س كل واحد من اجزاء الفلك يتحرك حركة مكانية فحركة الفلك مكانية ج لا يجب ان يكون الحكم الثابت
لكل جزء منه ثابتا له فان الاجزاء وان تحركت عن امكنتها واليها لكن المجموع ليس كذلك ولا شك ان الهيئة
الحاصلة له بسبب ما يعرض لاجزائه من النسب متغيرة عند تغيرها وهو المقصود من الحركة فى
الوضع وتوصف الحركة اى الحركة بوحدة شخصية باعتبار ثلاث وحدات وحدة المقولة اى الزمان فانه لو
تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان ثم انتقل منه اليه لم تكن
هذه هو الاول لانه قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وامتنع اعادة المعدوم بعينه و وحدة

الحركة فى الاين والوضع

المحل وهو مافيه الحركة من المقولات فانه يمكن ان يكون متحرك يقطع مسافة ومع ذلك يستحيل وينمو
بحيث يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها واحدا فالحركة هنا لا تكون واحدة مع ان الزمان والموضوع
واحد و وحدة القابل وهو الموضوع الذى هو المتحرك فانه لو تعدد ذلك لم يكن الحركة واحدة بالشخص
لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين فثبت ان وحدة الحركة الشخصية انما تتحقق عند وحدة زمانها
وموضوعها وما هى فيه ووحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلثة واختلاف المتقابلين
من المبدأ والمنتهى والمنسوب اليه مما فيه الحركة مقتضى للاختلاف بالنوع يعنى اذا اختلف واحد منها بالنوع
اختلفت الحركات بالنوع فاما اذا اتحد ما عنه وما اليه واختلف ما فيه اختلفت الماهية اما فى الكيف
فكما اذا اخذ الابيض تارة من الصفرة الى الحمرة الى السواد وتارة الى الخضرة الى النيلية الى السوادية
واما فى الاين فمثل ان يكون حركتان من مبدأ الى منتهى احدهما بالاستقامة والاخرى بالاستدارة
واذا اتحد ما فيه واختلف ما منه وما اليه فاختلف اما فى الكيف فكالانتقال من البياض الى السواد
فانه مخالف للانتقال على العكس وان كان الطريق واحدا او فى الاين فكالصاعد والهابط فاذا
اتحدت هذه الثلثة اعنى ما عنه وما اليه وما فيه بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واختلاف
الموضوع لا يقتضى اختلاف ماهية الحركة بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها
واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات وايضا اختلاف الزمان لا يقتضى اختلاف
الحركة بالنوع لانه من عوارض الحركة وقد مر ان اختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض وكذا اختلاف
الحركة لا يقتضى اختلافها بالنوع لان انتساب المتماثلات الى المختلفات جائز واذا اخرجت هذه الامور
الثلثة عن الاعتبار لم يبق سبب لاختلاف الحركات بالنوع الا الاختلاف بالنوع فيما عنه وفيما اليه
وفيما فيه وتضاد الاولين مبدأ الحركة ومنتهاها مقتضى للتضاد كالحركة من العلو الى السفل لان على التضاد
ليست هى تضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا او حركة النار طبعا الى فوق غير متضادتين مع تضاد
ماتين القوتين ولا الازمنة لانها غير متضادة وبتقدير ذلك لكنها عارضة للحركة وتضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض ولا ما فيه الحركة لان الصاعدة ضد الهابطة مع وحدة الطريق فبقى ان
يكون علة التضاد تضاد ما عنه وما اليه اعنى مبدأ الحركة ومنتهاها ما نقطتان غير مختلفتين
بالماهية فكيف يقتضيان تضاد الحركة ح تعلق الحركة بهما لا من حيث كونهما نقطتين بل من حيث

مافيه الحركة ما منه وما اليه والقابل

تضاد الحركات

ان احدهما مبدأ والاخر منتهى وهما بهذا الاعتبار متضادان و المداخل المتقابلين اللذين هما المبدأ
والمنتهى والفاعل الذى هو المحرك الانقسام الحاصل للحركة وذكر ظاهر بل انقسامها الثلثة الباقية
فان انقسامها لانقسام الزمان وذلك حاصل فى جميع الحركات لان كل حركة ففى زمان وكل زمان
منقسم فكل حركة فهى منقسمة دائما و انقسامها لانقسام المسافة وذلك فى الحركة فى الاين لان كل حركة
فعلى مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها فكل حركة اينية منقسمة و
انقسامها لانقسام المتحرك لان كل حركة عرض حال فى الجسم المنقسم ابدا والحال فى المنقسم منقسم فكل
حركة منقسمة فمن عوارضها اى الحركة كيفية تشتد فيكون الحركة بهذه الكيفية الشديدة سريعة وتضعف فيكون
الحركة بهذه الكيفية الضعيفة بطيئة وذلك لان كل حركة انما تقع فى شىء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة
كان او غيرها و فى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة فى زمان اقل من ذلك الزمان فيكون
الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن السرعة والبطوء و
السريعة هى التى تقطع مسافة اطول فى الزمان المساوى او المثل فى الاقل او الاطول فى الاقل و
البطيئة بالعكس و اختلافهما اى السرعة والبطوء لا الماهية للحركة لان المراد من السرعة والبطوء هو شىء
واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافات العارضة لها فانه مسرع
بالقياس الى شىء وهو بعينه بطىء بالقياس الى آخر واذا كان كذلك لا يكون الاختلاف بالسرعة والبطوء
موجبا للاختلاف بالماهية وسبب البطوء هو الممانع الخارجى الحاصل بسبب العاوق الذى هو من خارج ذات
المتحرك كغلظ قوام ما يتحرك فيه او الممانع الداخلى الحاصل بسبب العاوق الذى ليس هو من خارج وهو
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشىء لا يمكن ان يقتضى شيئا و يقتضى ما يعوقه عن اقتضاء
ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى وقد مر
هذا فى الميل لا تخلل السكنات بين الحركات فانه ليس سببا للبطوء الا لاحس عند التصنف للبطوء اى
لما احس بالحركة التى اتصفت بالسرعة التى هى تقابل البطوء و التالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذى يعدو فراسخ فى اليوم
الى آخره خمسين فرسخا الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركاته لكن الفلك الاعظم يقطع
قريبا من ضعف مداره ومعلوم انه ازيد من المسافة المذكورة الف الف مرة فيجب ان يكون

ن

ن

بالمقابلة

سكنات هذا الفرس ازيد من حركاته الف الف الف مرة ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات القليلة
من تلك السكنات فلا تكون الحركات محسوسة واما بطلان التالي فلان الامر بالعكس فانا لا نشاهد
في حركاته سكنات اصلا فوجب ان لا يكون البطؤ لاجل تخلل السكنات ولا اتصال لذوات الزوايا
ذوات زوايا الرجوع يعني لا اتصال للحركات الغير المختلفة التي يفعل تقاطعها نقط زوايا الرجوع
عن الصوب المقصود ولا لذوات الانعطاف وهي الحركات الاينية التي يفعل تقاطعها نقط زوايا
الانعطاف يعني وجود لاتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات
وذلك لوجود زمان تسكن فيه المتحرك بين آني الميلين المختلفين المحركين الاولين كل واحد
منهما يستلزم عدم الآخر وهما الآن الذي صار المتحرك فيه موصلا الى الزاوية بالفعل فهو الآن
الذي يصير فيه غير موصل عن الزاوية دفعها بيان ذلك ان الحركة الموصلة الى الزاوية المقصودة
عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي
علة وصول المتحرك الى الزاوية لكن لا تسمى باعتبار الاتصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول لانه
من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة عنها فلا
تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ثانيا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل
الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد من جهة واحدة في آن واحد
كما عرفته فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل الذي هو سبب
الحركة يكون ساكنا واذا كان كذلك فلا اتصال لذوات الزوايا وهو المطلوب ش هذا الاستدلال
مبني على امتناع تتالي الآنات وهو ممنوع ج لا يجوز ان يكون الآنات متتالية والا لازداد مقدار عدد
على واحد فيتألف منها مقدار حركة فيكون الحركة جزء لا يتجزى فيكون المسافة جزء لا يتجزى لانطباق
الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة ش عدم الآن لا يكون على التدريج والا صار الآن زمانيا
فيكون دفعة فيكون آن عدمه متصلا بآن وجوده ولزم تتالي الآنين ج ههنا قسم ثالث وهو
ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده ش ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال
انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده ج
ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن فلا يستحيل ان يتصف



الشئ بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة و
السكون في الاين هو حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الوضع بان يكون مستقرا في
المكان الواحد وهو امر ثبوتي من مقولة الاين بالاتفاق فهو بهذا المعنى ضد الحركة ومعناه ليس
يتحرك عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالخلاف في كون السكون عدميا او وجوديا لفظي وهو
يقابل الحركتين الحركة منه والحركة اليه معا لا الحركة الاولى فقط كما زعم قوم ولا الحركة الثانية كما
زعم قوم آخرون نعم ان جعل المقابل للسكون الحركة التي يمكن طريانها بعد السكون وطريان السكون
بعدها على البدل فهي الحركة المشتركة هذا هو السكون في الاين وفي غير الاين من المقولات
الباقية التي يقع فيها الحركة من الكم والكيف والوضع هو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير و
ذلك بان يتقف في الكمية فلا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف وفي الكيفية فلا يشتد ولا يضعف
وفي الوضع فلا يتبدل بحسب الاشياء الخارجة على الاتصال الغير القار ويتضاد السكون لتضاد
ما فيه السكون من المقولات وذلك لان السكنات لا تتضاد لتضاد الساكن والمسكن والزمان
على ما مر في الحركة وليس له تعلق بما منه وما اليه فتعين ان يكون ذلك التضاد لتضاد ما فيه فالسكون في
المكان الاعلى ضد السكون في المكان الاسفل والسكون في الحرارة ضد السكون في البرودة والسكون
في الانتصاب ضد السكون في الانتكاس وهو اي السكون طبيعي وقسري وارادي وذلك لانه لا يخلو من ان يكون
سببه مستفادا من خارج وهو القسري او لا يكون كذلك وهو اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه و
هو الارادي او لا يكون كذلك فهو الطبيعي والمنقسم الى الثلاثة هو الكون بمعنى حصول الجوهر في الحيز لا الكون
مطلقا ولهذا قيده من البعضية نعم هذا التقسيم كل واحد من انواعه الاربعة عند المتكلمين الى هذه الثلثة
طبيعي الحركة انما يحصل بمقارنة امر غير طبيعي للجسم وهو حالة غير ملائمة له لان الحركة لا يكون طبيعية على
الاطلاق والا لكانت الطبيعة موجبة لها من غير اعتبار شرط والتالي باطل والا لبقيت الحركة ببقائها و
ذلك بين البطلان فلا بد من امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه اي الى المكان الطبيعي فيقف الجسم بعد رده
بطبعه اليه عن الحركة لانه اذا حصل الوصول الى المطلوب بطل الطلب والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
فلا يكون الحركة الطبيعية على هذا دورية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وذلك
لا يتاتى في الدورية لما انها لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة دورية فحركته عنها هي حركته اليها

السكون

الا كوان الاربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

في الحركة الطبيعية والقسرية والارادية

والمهروب لكون مقصودا فتلك الحركة ليست هربا بالطبع عن الشي واما انها ليست طلبا للحالة الملائمة
فلان الطبيعة اذا اوصلت الجسم الى الحالة المطلوبة سكنت والدورية ليست كذلك فالحركة الدورية غير
طبيعية ولا قسرية لان الطبيعة ولما لم يكن هناك طبيعة تقتضي امرا استحال ان يوجد ما يعاوقها فامتنع
كونها قسرية فاذن الحركة الدورية بالذات لا تكون الا ارادية فلا تكون الطبيعة دورية **وقسريتها** كحركة
الحجر المرمي الى فوق **تستند الى قوة** موجودة في المتحرك **مستفادة** من سبب خارجي **قابلة للضعف** و
ذلك لان المحرك يفيد المتحرك قوة محركة الى جهة مخصوصة وتلك القوة باقية الى اخر الحركة لاستحالة كون
المعدوم علة للموجود لكنها لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يصير في الضعف بحيث
تغلبها الطبيعة فحينئذ تحرك الجسم الى الاسفل وقد مر تحقيقه في الميل **وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة
مطلقا** وذلك لانها لا تحتاج الى مقارنة امر غير طبيعي كالحركة فان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من
خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين لم يطلب مفارقته فيكون ساكنا فيه لوجود الحالة الملائمة
اذ الحركة لوجود حالة غير ملائمة كما مر **وعروض البساطة ومقابلها من التركيب للحركة خاصة** لا للسكون اصلا
اما البساطة فبان يكون الجسم الواحد متحركا بالذات حركة واحدة الى جهة واحدة كان يتحرك الحجر الى فوق
او اسفل واما التركيب فبان يتحرك الجسم الواحد حركة واحدة تتركب من حركتين مختلفتين الى جهتين كان
تتحرك النملة على الرحى المتحركة الى جهة الى خلافها فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
حركة تساوي مجموعها وان كانت الى جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض
او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت الى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الحركات
على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فالحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركها الاول بالذات
والى غيرها بالعرض ولا تكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان منها ما هي بالقياس اليه
بالذات لكانت احديها فقط واما عدم عروض البساطة ومقابلها للسكون فلان الشي اذا لم توجد فيه
الحركة بالذات بل فيما قارنه قيل له انه متحرك بالعرض كحركة الدرة التي هي في الحقة عند حركتها واذا كان
كذلك لا يكون ذلك الشي ساكنا بالعرض ضرورة فلا تركب من السكون بالذات والسكون بالعرض سكون قطعا
فلا عروض له البساطة ومقابلها **ـس** كما لا يجوز تركب السكون لا يجوز تركب الحركة فان تركبها يقتضي حصول
الجسم الواحد دفعة في جهتين مختلفتين لان الانتقال الى كل جهة يقتضي الحصول في تلك الجهة ح يلزم



كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين لان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد
الا حركة واحدة الى جهة واحدة نعم الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون
بسيطة فقد تكون مركبة على الوجه المذكور **ـسـ** ما علل الاين والوا عليه قوم بالنسبة الى المكان
حيث قالوا ان الاين ليس نفس النسبة الى المكان بل هو امر لازم الا نسبة الشي الى المكان الذي
هو فيه ولا شك انه اذا لم يتم الا بالنسبة كان هو وانواعه معللة بها **ـا** شار الى بطلانه بقوله **والمعلل
الجنس** اي الاين **وانواعه** الاربعة المذكورة **عما تقتضي الدور** وهو النسبة الى المكان فان ذلك الامر
المعلل ان لم يكن نسبة كان الامر كما او كيفا هف وان كان نسبة الى غير المكان فهو باطل وفاقا
فهو نسبة الى المكان ضرورة ويلزم منه توقف الشي على نفسه وهو عين الدور **الخامس** من الاعراض
النسبية **المتى وهو النسبة الى الزمان** بالحصول فيه **او الى طرفه** وهو الآن بالحصول فيه فان كثيرا من
الاشياء تقع في طرف الزمان مع انه يسال عنها متى وهو اما حقيقي وهو كون الشي في الزمان الذي
لا يفضل عليه بل يطابق وجوده ككون الخسوف في ساعة معينة من الليل واما غير حقيقي ككون الكسوف
في يوم كذا او شهر كذا **وهو** اي الزمان **مقدار الحركة** اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر **من حيث المتقدم
والتاخر** اللذان لا يجتمعان **العارضان لها باعتبار آخر** غير اعتبار هذا المقدار وهذا معنى
قول الشيخ في الشفاء الزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة
والا لكان البيان تحديدا بالدور وبيان ذلك ان الحركة مقدار من جهة المسافة فان الحركة
تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها ومقدار من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان و
تنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين
في الوجود والحركة بتجزي تجزية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بازاء تقدم اجزاء
المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان والزمان هو مقدار الحركة لا من حيث المسافة
والا لكان الزمان هو المسافة بل من حيث التقدم والتاخر اللذان لا يجتمعان العارضان للحركة
وذلك المقدار اعني الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى
الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم
والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببها متقدمة ومتاخرة بل تصور عدم

الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما حقيقته غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق
بين ما لحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما لحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى
ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما تشتمل على معنى هذا التاخر واما اذا قلنا
العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما والمانع من القول اى
مقوله متى بالذات للمتغيرات كالحركات والاصوات المتفرقة المتجددة الحاصلة فى الزمان وبالعرض
لمعروضها كالاجسام فانه لا يعرض لها المتى الا بواسطة صفات متغيرة لان ما لا تغير فيه لا يعرض له
وقد وقع الاصطلاح على اطلاق الزمان على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد
الوجود وعلى اطلاق الدهر على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة وعلى اطلاق السرمد
على النسبة التى تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض لا يتقدم وجود معروضها وعدمه اى لا
عدم معروض المتغيرات عليه اى الزمان لما مر ان الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة ايضا والا لزم
التسلسل ولان الزمان مفتقر الى المتغير المفتقر الى وجود معروضه فلو افتقر هو اليه لزم الدور
والطرف الذى هو الآن كالنقطة التى هى طرف الخط ونهايته يكون فصلا مشتركا ولا يكون جزء من
الزمان والا لكان تضعيفه تثليثا وذلك لانه جزء غير داخل فى شئ من القسمين من الزمان
المنقسم الى قسمين فقط حيث قلنا من الغد الى الآن ومن الآن الى العشاء مثلا فلزم التثليث ثم
استشعر اعتراضا بان الطرف لو كان كالنقطة لزم تتالى الآنين والتالى باطل لانتفاء الجزء اما
الملازمة فلان عدم الطرف لا يمكن ان يكون فى الزمان والا لصار الآن زمانيا فيكون دفعة و
ذلك يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين فاجاب عنه
بقوله وعدمه اى عدم الطرف الذى هو الآن فى الزمان الذى بعده لا على التدريج ولا يلزم ان
يكون زمانيا فان ما يحصل لا على التدريج فاما ان يحصل فى طرف زمان فقط كوصول المتحرك على
مسافة الى منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل
بمعنى ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما



يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا
فى ذلك الآن ككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها وكاللاوصول و لهذا حكم بان عدم الآن
انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن طرفه وكذا لا على التدريج فان معنى الحصول
على التدريج هو حصول الشئ الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان كالحركة وما
يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة فيقابلها ما يحصل لا على التدريج وحدوث العالم
وهو ما سوى الله تع اذ لا قديم سوى الله تع كما مر يستلزم حدوثه اى حدوث الزمان لانه
من جملة العالم وقد مر ان الاجسام كلها حادثة فالزمان المتوقف على الحركة المتوقفة على الجسم
اولى به السادس من الاعراض التسعة الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
احديهما نسبة بعض اجزاء الجسم الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة
والانحراف وثانيتهما نسبة اجزائه الى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او
داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض
وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسب اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه و
لولا اعتبار النسبة الثانية لكان الانتكاس ايضا قياما والجسم الذى هو محيط على الاطلاق
يكون له وضع بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء
الخارجة عنه فلا والذى هو محاط ومحيط له الوضع بالاعتبارات جميعا وفيه اى الوضع تضاد
كقيام الانسان وانتكاسه فانهما وجوديان يتعاقبان على موضوع وبينهما غاية الخلاف وشدة
وضعف لان القيام والركوع والسجود والقعود والاستلقاء والانبطاح وغيرها من الاوضاع
المختلفة مما يتفاوت شدة وضعفا وذلك مما يحققه المشاهدة السابع من الاعراض التسعة الملك
وهو نسبة التملك الحاصلة للجسم الى ما يحصره كله او بعضه ويتنقل بانتقاله كالتسلح والتختم
والتقمص والتعمم وهذا كلى والجزئى كهذا التسلح ومنه ذاتى كحال الهرة عند اهابها وعرضى كالاعلة
السابقة الثامن والتاسع من المقولات التسع ان يفعل وهو تاثير الشئ فى غيره وان ينفعل وهو
تاثر الشئ عن غيره مثال الاول التسخين والقطع ومثال الثانى التسخن والتقطع والحق ثبوتهما
ذهنا لا خارجا والا لزم التسلسل والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان كل واحد منهما

السادس الوضع

السابع الملك ويسمى الجدة

الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره

الاول في وجوده

لامكانه مفتقر الى مؤثر فكان تاثير المؤثر وتاثر المتاثر صفتين اخريين مفتقرتين الى المؤثر وهلم جرا
فيترتب امور متتالية غير متناهية هي تاثير التاثير وهكذا فيلزم التسلسل ج التاثير الاول على هذا التقدير
يكون اثرا وامتنع ان يكون التاثير عين الاثر اذ كانا ثبوتيين **المقصد الثالث في اثبات الصانع**
من الصنع وهو ايجاد شي مسبوق بالعدم كما ان الابداع ايجاد شي غير مسبوق بالعدم **وصفاته**
**وآثاره** اى افعاله **وفيه فصول** لكن عينها **الفصل الاول في وجوده** والدليل عليه انه لا شك
في وجود موجود وذلك **الموجود ان كان واجبا** لذاته **فهو المطلوب الا استلزمه** اى الواجب لذاته
**لاستحالة الدور والتسلسل** اللازم احدهما لو لم يستلزمه وذلك لانه اذا لم يكن واجبا كان ممكنا
واذا كان ممكنا فلا بد له من سبب موجود ضرورة فسببه ان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا
عاد الكلام فيه فاما ان ينتهي الى الواجب او دار او تسلسل وهما محالان لما عرفت فتعين
الانتهاء الى الواجب وهو المطلوب الذي استلزمه ذلك الموجود و**انما** استدل الالهيون
بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على الصانع ولم يستدل كالمتكلمين بحدوث الاجسام
والاعراض على وجوده ولا كالطبيعيين بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات
لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم من ذلك على وجوده لانه لم يحتج لثبوته الى تامل
لغير نفس الوجود وذلك لانه اعتبر حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو
يشهد على ساير ما بعده في الوجود وهذه الطريقة اوثق واشرف لكونها في مرتبة الاستشهاد
به لا عليه والطريقتان الاخريان في مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجوده
وربما لا يعطي اليقين وكانه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق اشارة الى مرتبة الاستدلال وقوله او لم يكف بربك انه على كل شي شهيد الى مرتبة
الاستشهاد وقوله الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شي محيط الى مرتبة اعلى فتدبر
الفصل **الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه** لما مر من حدوثه **ينفي الايجاب** اى
ايجاب صدوره عنه تعالى لان ايجاب صدوره عنه يقتضي ان يقارنه لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة واذا قارنه لم يكن بعد عدمه هف واذا انتفى الايجاب ثبت
الاختيار فيكون الواجب مختارا وهو المطلوب ثم استشعر اعتراضا بجواز ان

الثاني في انه قادر

يقتضي الواجب قديما قادرا يقتضي وجود العالم حتى يكون واسطة بينهما ولا يتحقق الاختيار
فاجاب بقوله **والواسطة** بين الواجب والعالم **غير معقولة** في الخارج لانها من جملة العالم لان
العالم كل ما سوى الله تع فلا يكون واسطة بين الواجب وبينها لما استدل القايلين بالايجاب
بثلثة اوجه **قالوا** لو كان الواجب مختارا لكان اثره الاول واجب الصدور عنه لانه استجمع ما لا بد
منه في المؤثرية فامتنع تخلفه عنه وممكن الصدور ايضا لان المختار هو الذي يكون صدور الفعل عنه
مع جواز لا صدوره فلزم عروض الوجوب والامكان معا وهو محال **ب** لو كان مختارا لكان
له في الحال قدرة على الاثر المستقبل لانه لا يدعوه داعية الايجاد الا الى المعدوم لامتناع ايجاد
الموجود وقدرته على المستقبل تستحيل في الحال لامتناع وجود المستقبل من حيث هو مستقبل
في الحال فلا يكون مختارا **ج** لو كان مختارا لكان الفعل وانتفاؤه مقدورين له اذ القادر هو
الذي يتمكن من الفعل والترك والتالي باطل لان الانتفاء نفي محض فلا يكون مقدورا اجاب
عن الاول بقوله **ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين** مختلفين سواء كان الاثر اول او غيره
وسواء كان الاثر للواجب او غيره وههنا كذلك فان عروض الوجوب للاثر باعتبار اختيار الفاعل
المختار وقصده اياه وعروض الامكان له بحسب ذاته فلا ينافي لان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان
بالذات وعن الثاني بقوله **ويمكن اجتماع القدرة على الاثر المستقبل مع العدم** في الحال ولا يلزم
منه عدم القدرة في الحال لان استحالة الاثر المستقبل في الحال لا تقتضي استحالة القدرة عليه في
الحال لان انتفاء المقدور لا يقتضي انتفاء القدرة مطلقا وعن الثالث بقوله **وانتفاء الفعل** الذي
هو الاثر **ليس بفعل الضد** وهو الترك لان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل
لا ان يفعل الترك حتى يكون النفي المحض مقدورا **وعمومية العلة** اى علة المقدورية وهي الامكان
المشترك بين جميع الممكنات لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية **تستلزم عمومية**
**الصفة** اى المقدورية بالنسبة الى جميع الممكنات والمقتضي لكونه تع قادرا على المقدور هو ذاته
ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية الى كل المقدورات واحدة فيكون الواجب قادرا على الكل
ولان المقدورات لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته القادرية فلو اختصت قادريته
بالبعض دون البعض لافتقرت الى مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح فيكون الواجب تع مفتقرا

الى الغير فيكون ناقصا بذاته وهو مح فيكون قادرا على الكل وهو المطلوب والاحكام اى احكام
الله تع افعاله من الافلاك والكواكب وحركاتها والنباتات والحيوانات الواقعة على الترتيب
العجيب المعلوم بالتشريح وغيره والتجرد اى تجرده تع وهو كونه قائما بذاته ليس بجسم ولا جسمانى
واستناد كل شئ اليه تعالى لانه مبدأ له اما بوسط او بغير وسط دلايل العلم اى هذه الثلثة دلايل
علمه تع اما الاول فلان بديهة العقل حاكمة بامتناع صدور تلك الافعال المتقنة عن الجاهل
واما الثانى فلما مر من ان التجرد يستلزم التعقل واما الثالث فلما مر من انه فاعل الاشيا بالاختيار
والمختار لا بد له من الشعور بما يقصد ايجاده فيكون الواجب عالما وهو المطلوب والاخير
من الثلثة وهو استناد كل شئ اليه عام للعلم بكل شئ لانه تع يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته
معقولا لذاته على ما يحقق ان التعقل والتجرد متلازمان ويعقل ما بعده من حيث هو علة له
والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول وتقرير ما ذكر ما منه علمه بذاته لان المعقول
من كون الشئ عالما بالشئ نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة لا تعقل الا بين
امرين متغايرين نعم الذات الواحدة المنزهة عن الكثرة بنفسها محال فاشار الى جوابه
بقوله والتغاير بين ذاته وعلمه بذاته اعتبارى لا حقيقى حتى يكون منافيا للواحد الحقيقى وذلك
لان علمه بذاته عين ذاته بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير الاعتبار كاف فى تحقق
النسبة فانها لا تستدعى تغاير المنتسبين بالذات ش تغاير الاعتبار انما يكون بحسب
تغاير كونه عالما ومعلوما وتغاير كونه عالما ومعلوما انما يكون باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير
الاعتبار فرعا لقيام العلم به فلو كان قيام العلم به فرعا للتغاير الاعتبارى لزم الدور ج ان تغاير
الاعتبار انما يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار وتغايرهما بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم
به بل يتوقف على اعتبار كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير
العالم والمعلوم بالاعتبار فلا يدور ثم استشعر اعتراضا بان الواجب لو كان عالما بكل
شئ والمعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر
العاقل فيكون معقولاته تع صورا متباينة متقررة فى ذاته ويلزم ان لا يكون ذات الاول
الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة وهو مح فاجاب بقوله ولا يستدعى العلم

اى علمه تع بالمعلومات المستندة اليه صورا مغايرة للمعلومات عنده تع كما لا يستدعى ادراك
ذاته لذاته صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو لان الحصول اليه تع وهو حصول الشئ الفاعل
فى كونه حصولا للغير اشد من نسبة الصور المعقولة لنا وهو حصول الشئ للقابل لان حصول
الشئ للفاعل واجب وللقابل ممكن وحصول الصور المعقولة لنا لا تستدعى صورا مغايرة لها
فالحصول عنده تع اولى اما عدم استدعائها صورا مغايرة لها عندنا فاعتبر من نفسك فانك
تعقل شيا بصورة تتصورها وتستحضرها فهى صادرة عنك لا باعتبارك مطلقا بل باعتبار كونها
من غير كونها هو الشئ الخارجى ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها
كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ش كونك
محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها ج انك بعقلك ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك فاذن المعلو
لات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى
حالة فيه فاحاطته تع بجميع الاشيا كذلك لانها مستندة اليه كما مر وقد اشار فى موضع اخر
الى تحقيق هذه الاشارة بوجه الحق منها الذى هو متيسر لذلك حيث قال قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيا
واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له
شيا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه وكما
حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الله تع
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهى تعقل الاول الا

از خیام: من می خورم و هر که چو من اهل بود / می خوردن من به نزد حق سهل بود / می خوردن من حق ز ازل می‌دانست

١٠٣

ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما
عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل
باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من
غير لزوم محال ثم قال فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى
بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ش ان الاول لما
عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة الكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة
لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة بترتب المعلولات فهي
متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي
واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة عللها الملزومة اياها سواء كانت تلك
اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد
القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره فالحاصل ان الواجب في احديته
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فخرج القول بتقرر لوازم الاول في
ذاته قول بكون الشيء الواحد من كل الوجوه فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تع لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذا مما يخالف الظاهر من الاصول ثم استشعر
اعتراضا آخر بانه تع لو كان عالما بالجزئيات علما زمانيا لكان محلا للتغير لان هذا النوع
من العلم يحدث بحدوث المعلوم ويزول بزواله والتالي باطل فاجاب بقوله وتغير
الاضافات العارضة بواسطة تغير المعلومات الجزئية ممكن للعلم الذي لا يستدعي صورا
مغايرة للمعلومات لان هذا التغير على هذا التقدير لا يوجب التغير في ذات العاقل كما ان
تغير المقدور لا يوجب تغير القدرة نعم العلم المتجدد الذي هو صورة متقررة في العالم
يكون مقتضيا للاضافة الى معلومه المعين ويتغير بتغيره زعم قوم ان الله تع انما
يعلم الجزئيات قبل حدوثها علما كليا مثلا كان في الازل عالما بحقيقة الجوهر والسواد و
البياض وان هذه الحقائق ستدخل في الوجود ثم انه يعلمها عند حدوثها علما جزئيا

تغير المعلومات ممكن العلم

لانه

گر می نخورم علم خدا جهل بود جواب علم ازلی علت عصیان بودن نزد عقلا ز غایت جهل بود

لانه لو كان عالما في الازل بان اي الاشياء توجد وايها لا يوجد لكان وجود ما علم انه
سيوجد واجبا وعدم ما علم انه لا يوجد واجبا لان عدمه يفضي الى انقلاب علم الله تع جهلا
في الماضي والجهل على الله تع محال فعدم معلوم الله تع به فوجوده واجب لانه لا خروج عن طرفي
النقيض وذلك يقتضي ان لا يكون الانسان مختارا من الفعل والترك لانه لا خيرة من الواجب
والمحال لكن الخيرة متحققة بالضرورة فوجوده ممكن فيلزم اجتماع الوجوب والامكان في فعل واحد
وهو محال اشار الى جوابه بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان في شيء واحد باعتبارين مختلفين
حتى يكون واجبا وممكنا وههنا كذلك لان وجوبه بالغير وامكانه بالذات فلا ينافي وكل قادر عالم
حي بالضرورة لكون العلم والقدرة مشروطين بالحيوة ولهذا قيل معنى الحيوة هو عدم امتناع العلم
والقدرة بمعنى صحة العلم والقدرة وقد مر انه تع قادر وعالم فهو حي بالضرورة وهو المطلوب وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت معين مع جواز حصوله قبله وبعده يدل على الارادة لان هذا التخصيص
يستدعي مخصصا وليس هو القدرة لان شانها الايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء
ولا العلم لانه لا يخصص شيئا بالايجاد وهو ظاهر نعم الفعل الاختياري مسبوق بالعلم كما هو مسبوق
بالقدرة والقصد والايجاد ولا الحيوة لانها كالقدرة في تساوي النسبة الى جميع الاوقات
وظاهر ان ساير الصفات لا تصلح لذلك فتعين ان المخصص هو الارادة التي تخصص بسببها الطرف
الذي يختاره الفاعل المختار وليست ارادته التي هي عين داعيته التي هي علم ينبعث عن
الحي يوجب ترجح احد طرفي الممكن على الآخر زائدة على الداعي في الاعيان والا لزم التسلسل او
تعدد القدماء والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم اما الملازمة فلانها لا تخلو من ان تكون حادثة او قديمة
فان كان الاول لزم التسلسل لاحتياج تخصيصها من جميع المقدورات بوقت دون غيرها الى
ارادة اخرى وهلم جرا الى لا نهاية وان كان الثاني لزم تعدد القدماء وهو ظاهر واما بطلان
التالي فظاهر من امتناع التسلسل ومن انه لا قديم سوى الواجب تع قيل الداعية هي التي تنبعث
بها الارادة من الاولوية وغيرها فتكون في المرتبة بين العلم والارادة لانه اذا احاط العلم بمصلحة
تنبعث منها الارادة وقد لا تكون هذه الداعية لان المختار قد يختار احد الطرفين بدون الرجحان
فالنزاع في كون الارادة هي الداعية ام لا نزاع لفظي وما قيل لو كانت ارادته قديمة لزم قدم

ق

الارادة عين الذات عند الحكم

[illegible]





المراد ولزم منه قدم العالم فقد منع بان تعلقهما موقوف على زمان معين فكذا المراد فلا يكون
قديما فتوقف خلق الزمان اولا اذ لا يمكن ان يقال تعلق ارادة الواجب بايجاد الزمان في
زمان معين واجيب عنه بجواز ان يكون تعلق الارادة في خلق الزمان اولا موقوفا على انتهاء
زمان مقدر في علمه تع فلا احتاج الى زمان آخر والنقل الصحيح دل بصريحه على اتصافه تع بالادراك
الذي هو الاحساس كقوله تع ليس كمثله شيء وهو السميع البصير والادراك الحسي في حقنا انما يكون
بآلات جسمانية مثل السامعة والباصرة كما عرفته والعقل دل على استحالة الآلات الجسمانية في حقه
لانه ليس بجسم ولا جسماني فيكون سميعا بصيرا لا بالآلات الجسمانية ولا يمتنع ذلك لان ادراك نفس الجزئي
لا يكون للمدرك فيه غائبا بل يكون موجودا مشاهدا وكذلك يسمى الاحساس مشاهدة فلو وقع ادراك
المدرك حاضرا من غير توسط الآلات لم يخرج الادراك عن كونه مشاهدة لان المشاهدة هي ادراك
عين الحاضر في الخارج بل يكون ذلك الادراك رؤية ان كان المدرك من المبصرات وسماعا ان
كان من المسموعات نعم يمتنع اللمس والذوق والشم عليه تع لتوقفها على ملاقاة الحس المحسوس
قطعا ولذلك لم يجئ وصفه بها في الكتاب الالهي بخلاف الابصار فانه يتوقف على عدم الملاقاة و
بخلاف السمع فانه جاز مع عدم الملاقاة كما جاز مع الملاقاة وعمومية قدرته تع لجميع المقدورات
تدل على ثبوت الكلام الذي هو من جملتها لان عمومية على المقدورية تستلزم عمومية المقدورة
كما مر فيكون الواجب تع متكلما وهو المطلوب والنفساني من الكلام الذي قال به الاشعري
وفسر بانه الامر القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة غير معقول لان هذا الامر اما
العلم بما يراد ذكره او لكما الارادة التي هي حالة نفسانية تقتضي ترجيح عبارة على اخرى او القصد
الى اللفظ او غيرها فان كان غيرها فلا بد من ان يبين ليتطرق صحته وفساده وان كان احد
هذه الامور فظاهر انه ليس بكلام من من يريد ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه
قبل التلفظ معنى هذه الامور ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة فذلك المعنى هو الكلام النفسا
ني وجدان معنى هذه الامور في النفس هو العلم بها لا غير وذلك يتبين من الكلام النفساني مع
قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم ج فيكون الكلام النفساني هو العلم بهذه الامور
مع قصد الخطاب وهو باطل وللقائل ان يقول لم لا يجوز انه غيرها وبيانه هو انه كما يقال نسبة

الفسادات مثل الجبر والظلم وخلق بعث الانبياء عليهم السلام عن المفاسدة وحسن المدح على الفعل المتولد
وحسن الذم على الفعل المتولد كالحركة المتولدة عن الاعتماد وذكر ان بعض المتكلمين يقولون الحدوث
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة
ويقولون بحدوث الاعتماد عند حدوث المباشرة فمعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود آخر
كحركة اليد والمفتاح يقتضي اسناد الفعل اليه اي المتولد الينا كالحاصل بمباشرتنا والا لما حسن المدح والذم
لنا لعدم الصدور عنا ثم استشعر اعتراضا بوجهين فاولهما ان سبب المتولد موجب للمتولد فلا يصح
تركه فلا يكون مقدورا لنا فكيف يضاف الينا فاجاب عنه بقوله والوجوب للفعل المتولد باختيار السبب
السابق وجوب لاحق وهو لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا للمقدورية كما عرفته وثانيهما ان حسن
الذم حاصل في المتولد مع عدم اضافته الينا اذ يحسن الذم على القاء الصبي في النار المحرقة اياه والاحراق
لا يضاف الينا اصلا فاجاب عنه بقوله والذم في القاء الصبي في النار عليه اي على القائه فيها وهو فعل
لا على الاحراق الحاصل من النار وذلك ظاهر والقضاء والقدر قد يراد بهما الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع
سموات اي خلقهن وقوله وقدر فيها اقواتها اي خلق وقد يراد بهما الالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه اي حكم والزم وقول الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر
اي حكم وكتب والزم واوجب وقد يراد بهما الاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمنا
وقوله الا امرأته قدرناها اي بينا واعلمنا فعلى هذا ان اريد بهما خلق الافعال حتى يكون قضاء الله
وقدره بمعنى خلق افعال العباد كلها لزم المحال وهو الجبر المطلق المستلزم لعدم الفرق بين الافعال
الصادرة عنا بالاختيار وبين افعال الجمادات وقد بينا بطلانه بان ضرورة العقل حاكمة باستناد
افعالنا الينا وان اريد بهما الالزام حتى يكون قضاء الله وقدره بمعنى الزام العباد على الافعال صح ذلك
الالزام في الواجب وهو الفعل الذي يذم تاركه قصدا مطلقا خاصة دون غيره من المندوب والمباح
وغيرهما من الافعال اذ لا الزام في غير الواجب او اريد بهما الاعلام حتى يكون قضاء الله وقدره بمعنى
اعلام الله ان العباد سيفعلون الافعال صح ذلك الاعلام والتبيين مطلقا اي في الواجب وغيره
من الافعال وهو الحق عنده ههنا وقال في موضع آخر لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما تتعلق منها

١٢ تولد افعال

١٢ القضاء والقدر



بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول الصور تعين معا وكان الجود الالهي
مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة يعني قبول تلك الصور الى الفعل قدر
بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع
ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها ثم قال بعده واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد بينه اي المراد من القضاء والقدر امير
المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين فانه قام اليه شيخ فقال له
اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال علي عليه السلام والذي
فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال
الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سيرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاضلال قد يراد به احد امرين احدهما الاشارة الى خلاف الحق فقال اضل فلان
اي اشار الى خلاف الحق وفعل الضلال وهو مشهور وثانيهما الاهلاك فقال اضل اي اضاعه واهلكه والهدى يقابله
الاضلال والهداية قال تعالى فان الله لا يهدي من يضل وقال يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فيكون الهدى
اشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاولان من معاني الاضلال منفيان عنه تعالى لانه تعالى
والله تعالى منزه عن الفعل القبيح فاسناد الاضلال اليه بالمعنى الثالث لا غير واما الهدى بالمعاني
الثلثة فيجوز اسناده اليه تعالى وتعذيب غير المكلف كاطفال الكفار قبيح لا يصدر عن الله تعالى استدل
القائل بتعذيب غير المكلفين بشيئين اولهما قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام وقال نوح رب لا تذر على
الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر
والكافر يعذبهما الله تعالى وثانيهما انا نستخدم اطفال الكفار وهو عقوبة ج ان الطفل تابع لابيه في التوارث
والتزويج والصلوة وغير ذلك فيكون حكمه حكم ابيه فيعذب كهو استنادا الى الجواب الاول بقوله
وكلام نوح حيث سمى مولود الكافر والفاجر كافرا وفاجرا مجاز باعتبار مصيره اليهما تسمية للشيء
باعتبار ما يؤول اليه والى الجواب الثاني بقوله والخدمة اي خدمة الطفل مطلقا ليس عقوبة

١٢ الهدى والاضلال

١٢ انه تعالى لا يعذب الاطفال
تعذيب غير المكلف قبيح

109

ولابعد دها ولابسر عنها وبطوءها اشار الى جوابه بقوله والايجاد اى ايجاد الفعل بالاختيار لايستلزم العلم بالفعل الامع اقتران القصد اليه لان الشئ يجب ان يكون معلوما لان الشئ ما لم يعلم لم يقصد الى ايجاده فيكفى العلم الاجمالى به بان يكون معقولا مع ان اجزاءه لا يكون معلومة على التفصيل بل يكون معلومة على الاجمال بان يكون حاضرة فى العقل غير متمايزة حتى تخطر بالبال ويلتفت اليها وح يكون معلومة على التفصيل ج لاتاثير لقدرة العبد لانه اذا اراد العبد تسكين جسم فى زمان معين واراد الله تحريكه فى ذلك الزمان فاما ان يقع المرادان معا وهو مح او لم يقعا وهو ايضا مح او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو ايضا باطل لان القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتاثير فى المقدور والمتحد النسبة الى القدرتين فوقوع احد المرادين دون الآخر ترجيح بلا مرجح اشار الى جوابه بقوله ومنع الاجتماع اجتماع القدرتين المتساويتين فى الاستقلال بالتاثير يقع مراده تع دون مراد العبد ولا يلزم الترجيح من غير مرجح لان التساوى فى الاستقلال بالتاثير لايقتضى التساوى فى القوة اذ القدرة قابلة للشدة والضعف فحصول مراد الله تع اولى لكونه اقوى وذلك كما فى الشاهد اذا اراد الضعيف القادر على تسكين الجسم وتحريكه تسكين الجسم واراد القوى القادر عليهما تحريكه فانه يحصل مراد القوى دون الضعيف من غير لزوم محال د لامخالفة بين العبد وفعله فى كونهما حادثين وقد مر فى بحث العلة والمعلول انه يجب المخالفة بين المعلول والعلة بحسب الماهية النوعية لامتناع احتياج الشئ الى نفسه فالعبد لا يكون علة لفعله مطلقا اشار الى جوابه بقوله والحدوث المشترك بين العبد وفعله امر اعتبارى لايمكن نوعيته بحيث يكون العبد وفعله مندرجين تحته اندراج الشئ تحت نوعه ه لوكان العبد موجدا للفعل لكان موجدا للجسم اذ المصحح للايجاد وهو الحدوث والامكان مشترك بينهما والتالى باطل ضرورة امتناع صدور الجسم عنه اشار الى جوابه بقوله وامتناع الجسم اى امتناع صدور الجسم عن العبد لغيره اى لغير الجسم من ان النفس والجسم لا يوجد واحد منهما الجسم والشخص من العنصريات لايكون علة لذاته لشخص آخر منها كما مر ولا للجسم فانه متعذر قطعا فالمانع من قبل العبد لامن قبل الجسم وذلك لايقتضى امتناع صدور فعله المستند اليه ضرورة مع انتفاء المانع عنه و لوكان فعل العبد بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل فى الزمان الثانى مثل ما فعله فى الزمان

الاول لوجود القدرة والتالى باطل للعلم الضرورى باننا لانكتب مثلا فى الحال مثل ما كتبنا فى الماضى ضرورة تفاوت وضع الحروف وتركيبها ومقاديرها وغير ذلك اشار الى جوابه بقوله وتعذر المماثلة فى بعض الافعال الواقعة من العبد لتعذر الاحاطة الكلية بما فعله سابقا لا لعدم القدرة على المثل وبعض الافعال لا تتعذر فيها المماثلة كثير من الحركات الاختيارية وذلك ظاهر ز لوكان العبد قادرا على افعاله لكان فعله خيرا من فعله تع والتالى باطل اما الملازمة فلان الايمان ح يكون فعل العبد والاشياء المؤذية فعل الله ولا شك ان الايمان خير منها اشار الى جوابه بقوله ولا نسبة فى الخيرية بين فعلنا وفعله تع لان الخير المطلق الذى يتشوقه الكل وهو الوجود انما يفيض منه هذا وان الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور وانما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذاتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام والشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما فى انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ح لوكان فعل العبد بقدرته لكان الايمان كذلك واذا كان كذلك لما وجب شكر الله على الايمان اذ لا يجب شكر الغير على فعل نفسه والتالى باطل بالاجماع اشار الى جوابه بقوله والشكر على مقدمات الايمان من تعريفه اياه وتمكينه منه وخلق القدرة والشعور به والارادة له فيه وتحصيل اسبابه وغير ذلك لا على نفس الايمان ط حجة وهى ان قوله تع والله خلقكم وما تعملون وقوله قل الله خالق كل شئ وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وغير ذلك من الآيات مما هو دال على نفى تاثير قدرة العبد اشار الى جوابه بقوله والسمع اى المسموع من الدليل على نفى تاثير قدرة العبد متاول بان الفعل وان صدر عن قدرة العبد وارادته لكنهما لما كانتا مستندتين الى قدرة الله تع لانتهاء جميع الممكنات اليه كما مر صح استناد فعل العبد اليه ومعارض بمثله من السمع وهو قوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اعملوا ما شئتم ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وامثال هذه الآيات فى القرآن كثيرة فاذا تعارض السمعان تساقطا والترجيح معنا لما مر من ان الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانكار ذلك سفسطة لا يستحق الجواب واعتقاد ان هذا زهد واخلاص لانا لانجعل لغير الله تاثيرا فى شئ مما هو غير مطابق مع تضمنه لكثير من

فلا يكون مقدورا له فاجاب بقوله والجواب [illegible] الامتناع اللاحق الذي هو الامتناع
بالغير لا ينافي [illegible] الامتناع الذاتي وظاهر ان الفعل القبيح
من الامور الممكنة انما هو ممتنع بالغير [illegible]
والمطلوب [illegible] الى الغرض [illegible]
[illegible] والمستكمل بالغير [illegible]
[illegible]

فان قدرة العبد وشعوره واختياره [illegible] قدرة العبد
ارادة صادرا عن قدرة الله وارادته [illegible] والجواب الثاني بقوله
والمطلوب [illegible]
[illegible] الجواب الثالث بقوله [illegible]
[illegible]
[illegible] قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني [illegible]
[illegible]

١٨٧

ما نافر الطبع كالالم وما يرجع اليه ح يراد بالحسن كون الفعل موجبا للثواب في الآخرة والقبح
كونه موجبا للعقاب في الآخرة وهما بالمعنيين الاولين عقليان بلا نزاع وبالمعنى الثالث قيل انهما
عقليان وقيل شرعيان استدل على الاول [illegible] قوله [illegible] اي حسن الفعل المحض
بالزايد قيد عقليان والا لما حكم [illegible] الشرع [illegible] العلم او المحصول العلم
[illegible] الذي وضع الشيء في غير موضعه [illegible]
[illegible] الشرع [illegible] الشرع [illegible] المشهورات [illegible]
للحكم العقلي [illegible]
[illegible] الاحسان [illegible]
[illegible] الشرع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشرع [illegible]
[illegible] الشرع [illegible]
[illegible] قوله [illegible] في الحسن والقبح
[illegible]
[illegible] الشرع [illegible]
[illegible] الاحسان [illegible]
[illegible] الشرائع [illegible]
[illegible] الحسن والقبح [illegible]
عقليين [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] الكذب [illegible] الصدق [illegible]
والصدق [illegible]

[illegible]

لكان قبح الفعل [illegible] اما الاول [illegible]
[illegible] القبح عقلا [illegible] الحسن واما الثاني [illegible]
العبد [illegible] الافعال الصادرة عنه [illegible] الحكم العقل بالحسن
والقبح [illegible] قوله [illegible] الاشياء
[illegible] للافعال الحسنة والقبيحة [illegible]
حسنة [illegible] العقل كحسن [illegible] وحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار [illegible] الكذب النافع وحسن الصدق
الضار [illegible] العقل [illegible] صوم اليوم الآخر من رمضان وقبح صوم
يوم العيد [illegible] الشرع [illegible]
[illegible] الشرع [illegible]
في الفعل [illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible] الكذب [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الكذب [illegible]
[illegible]
[illegible] الفعل [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] مطلقا
[illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] القبح [illegible]
[illegible] الفعل القبيح [illegible]
[illegible] القبح [illegible]
[illegible] القبح [illegible]

على الصلوة والسلام يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تع حكاية عن موسى عليه السلام حين اخذته الرجفة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فلو لم يسأل ان سؤاله ليس لقومه فذلك ليس فوق المعصية وهى جائزة على الانبياء كعصيان آدم وظلم داود عليهما السلام والى جواب الثانى بقوله **والنظر** مطلقا سواء كان الى او بالاله الى بعضه **لا يدل على الرؤية** جزما لان تامل الشئ بالعين هو تقليب الحدقة نحوه طلبا للرؤية وجاز ان لا تحصل وفيه على هذا التقدير ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره **مع قبوله** اى النظر **التاويل** لانه جاء بمعنى الانتظار اضا يقال نظر اليه اى تامل بالعين ونظره اى انتظره ويمكن ان يكون الى فى قوله الى ربها واحد الالاء مفعولا مقدما للاختصاص فيكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة واذا لم يدل النظر على الرؤية ومع هذا لا يقبل التاويل فلم يحمل على الرؤية بل يمتنع حملها ههنا عليها لان تقليب الحدقة انما يكون نحو المرئى الذى هو فى الجهة والله تع منزه عنها ش الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم فذلك التاويل غير مناسب ج ان انتظار وصول النعم بعد البشارة بها وعند تيقن الوصول من الغنى الجواد لا يكون سببا للغم بل يكون سببا للفرح والسرور وهذا امر وجدانى والى جواب الثالث بقوله **وتعليق الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان** امكان الرؤية لان الاستقرار حالة التحرك محال فيكون الرؤية معلقا بالمحال فيكون محالا بيان ان تعليقها باستقرار المتحرك لا باستقرار المطلق الذى هو ممكن الجبل سوانه لو كان المعلق عليه مطلق استقرار الجبل لكانت الرؤية حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بعد التجلى وحالة التعلق وجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذى تم به علية العلية فان ما دخل عليه ان هو شرط به تم علية العلة لكن الرؤية ما حصلت بالاجماع فالمعلق عليه ليس الاستقرار المطلق الممكن بل استقرار الجبل المتحرك فى المستقبل حالة التجلى لان حرف الشرط يجعل الماضى مضارعا واستقراره ح م لامتناع اجتماع النقيضين وفيه بحث ش كان استقرار الجبل حالة التعلق ممكنا واقعا فكان فى المستقبل ممكنا وهو المطلوب ج الامكان الخاصى هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفى الوجود والعدم مطلقا اعم مطلقا من الامكان



الاستقبالى وهو سلب الضرورة فى الزمان المستقبل والاعم المطلق لا يستلزم الاخص المطلق والى جواب الرابع بقوله **واشتراك المعلولات** من الاشياء المخالفة **لا يدل على اشتراك العلل** منها لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات فان الحرارة مشتركة بين النار وضوء الشمس والحركة والعلل مختلفة قطعا فلا يجب تعليل الحكم المشترك بعلة المشتركة **مع منع التعليل** لصحة الرؤية بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا تفتقر الى علة خارجية لا مشتركة ولا غير مشتركة **والحصر** اى مع منع حصر المشترك فى الوجود والحدوث لتحقق الاشتراك فى الامور العامة وتوقف الدليل لصحة المخلوقية المشتركة بين الجواهر والاعراض فانه لا بد لها من علة مشتركة وهى اما الحدوث او الوجود والاول باطل لكونه عدميا فتعين الوجود والله تع موجود فيلزم صحة مخلوقيته وهو م هذا اذا اريد بالرؤية الحالة التى نجدها عند ابصار المرئيات واما ان اريد بها الكشف التام بمعنى ان يكشف لعباده الصالحين ويظهر لهم بحيث يكون نسبة ذلك الانكشاف الى ذاته المخصوصة كنسبة الابصار الى هذه الابصار والى هذه المبصرات المادية لكنه يكون مجردا عن الارتسام منزها عن المسامتة والمحاذاة والجهة والمكان فذلك حق اذ عند كشف الغطاء وقطع العلائق والانخراط فى سلك الملاء الاعلى يصير المعلومات كالمشاهدات ثم بين ما يدل وجوب الوجود على نفيه اشار الى ما يدل على ثبوته بقوله **وعلى ثبوت الجود** للواجب تع لان معنى الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض وقد اعتبر فيه اشياء احدها معنى الافادة وثانيها ان يكون ما يعطيه المفيد مما ينبغى للمستفيد اى يكون مستحقا مرغوبا فيه فوهب القاس الى من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد وثالثها ان لا يكون لعوض فمن يهب ليستعيض ولو ثناء او تخلصا من المذمة فهو معامل وليس بجواد ووجوب الوجود يدل على هذه الثلاثة لان وجود كل شئ من الواجب تع والوجود مستحق مرغوب فيه مطلقا وافادة الوجود ليس لغرض مطلقا والا لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فلا يكون واجب الوجود فهو الجواد المطلق **و** على ثبوت **الملك** للواجب تع لان الملك الحق هو الغنى المطلق الذى لا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وثانيها افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وثالثها كون كل شئ له ووجوب الوجود يدل على هذه الثلثة لانه يدل على نفى الحاجة عنه تع كما مر فيكون غنيا مطلقا وعلى افتقار الغير اليه لان كل شئ منه لكونه فاعلا له وعلى كون كل شئ له لان كل شئ غيره فهو له مملوك لما كان كونه عالما

قطع
من سعادة الصاعه

وفى الصفات وهذا عطف على قوله ردية

الموضوع فلا اضداد له بهذا المعنى ايضا وعلى نفي التحيز عنه تع لان كل ما هو متحيز فهو اما جسم او
جسماني وكل منهما ممكن ينافي وجوب الوجود بالذات والحلول اي وعلى نفي حلوله تع في شيء لان
المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ووجوب الوجود ينافي هذا الاتباع
ان يصير الواجب تبعا للغير والاتحاد اي وعلى نفي اتحاده تع بغيره لان غيره ممكن فاتحاده به يوجب
الانقلاب هذا وقد مر امتناع الاتحاد مطلقا وعلى نفي الجهة عنه تع لما مر انه يدل على انه ليس
بمتحيز ولا حال في متحيز وما كان كذلك لا يكون في جهة اصلا وعلى نفي حلول الحوادث فيه تع لان المقتضي
لحلول الحادث فيه ان كان ذاته او صفة من صفاته الناشية من ذاته لزم قدم الحادث لقدم علته
وهو محال وان كان غيرها لزم احتياج الواجب في حلول الحادث فيه الى امر منفصل عنه وهو محال
لان حلوله فيه ان لم يكن صفة كمال لزم نفيه عنه تع وان كان صفة كمال كان الواجب مستكملا بالغير
ناقصا بالذات فلا يكون واجب الوجود وهذا خلف وعلى نفي الحاجة عنه تع الى غيره في ذاته
وصفة متمكنة في ذاته وفي صفة كمالية اضافية لذاته لان من احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته
او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة
او قادرية فهو ممكن ينافيه وجوب الوجود فالواجب هو الغني التام واعتبار الاحتياج الى
الغير في الاضافات المحضة لكونها تتعلق الوجود بغيرها لا ينافي عدم الاحتياج الخارجي فان وجود
الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل
فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط وعلى نفي الالم عنه تع
مطلقا سواء كان حسيا او عقليا اما الحسي فظاهر لتجرده عن جميع العلائق الجسمانية واما العقلي
فقد مر انه انما يحصل بواسطة حصول ضد الكمال مع ادراك حصوله من حيث هو ضد ولا يمكن
ان يغيب عنه تع شيء من كمالاته لكونه واجبا من جميع الوجوه جميع جهاته وعلى نفي اللذة المزاجية عنه تع
وذلك ظاهر لان المزاج ينافي وجوب الوجود فانه من توابع الهيولى واما اللذة العقلية التي هي
ادراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك انها حاصلة له تع لانه تع اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال
الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فان ناقش مناقش في اطلاق اسم اللذة فلا مضايقة
معه بعد ظهور المعنى لان عدم اذن الشارع في اطلاق اسم اللذة عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه

١٢ انه تعالى ليس بمتحيز

١٢ انه تعالى غني

وعلى نفي المعاني التي هي قائمة بذاته تع وصدور الافعال عنه بواسطتها وهي العلم والقدرة و
الارادة والكلام والسمع والبصر وغيرها لان وجوب الوجود يقتضي نفي الحاجة كما مر فلا يفتقر
الواجب في كمالاته الى قيام المعاني به وعلى نفي الاحوال المعللة وغير المعللة كما ذكر في صدر الكتاب
عنه تع لان ثبوتها من توابع ثبوت المعاني وعلى نفي الصفات الزائدة على الواجب عينا لان وجوب
الوجود يقتضي ان يكون تلك الصفات ممكنة وامتنع ان يكون غير الواجب علة لصفة من صفاته لكونه
الواجب الذي هو واحد من كل الوجوه فاعلا وقابلا لها وهو محال وقوله عينا اشارة الى انها
زائدة ذهنا بمعنى وجود شيء في الذهن دون الخارج خارج الجهل هو وجود صورة في الذهن
على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات الذهنية لا توجد في الذهن
على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير
موجودة في الخارج من حيث هي احكام وعلى نفي الرؤية له تع على الهيئة التي نجدها عند ابصار
المبصرات لان ذلك لا يتصور الا عند ارتسام صورة المرئي في العين او خروج الشعاع من العين
الى المرئي ووجوب الوجود ينفي ذلك لانه يقتضي ان يكون الواجب مجردا والمجرد يمتنع ان يكون
مرئيا على الوجه المذكور ولان كل ما صح عليه ذلك صح ان يكون في جهة وحيز ولا شيء من المجرد كذلك
لما استدل قوم على جواز الرؤية على الهيئة المذكورة باربعة اوجه أ ان سؤال موسى عليه السلم
في قوله تع قال رب ارني انظر اليك يدل على جوازها والا لكان سؤال الجهل ان لم يعلم استحالتها
وعبثا ان علم ولا يجوز ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء عليهم السلم ب ان قوله تع وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة دال على جوازها لان ناظرة من النظر الى الشيء وهو لغة تامل الشيء بالعين ج
ان قوله تع ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني دال على جوازها لانه تع علق
الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق بالممكن ممكن د ان الجواهر والاعراض مشتركة في صحة
الرؤية والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة وهي اما الحدوث او الوجود والاول باطل
لانه امر اعتباري كما مر فلا يكون علة للوجودي فتعين الثاني والله تع موجود فيصح رؤيته
اشار الى الجواب الاول بقوله وسؤال موسى لقومه اي لاجل قومه السفهاء والدليل عليه قوله تع
حكاية عنهم واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تع لنبينا

٤ نفي المعاني والاحوال والصفات الزايدة في الاعيان

١٢ انه تعالى ليس بمرئي

في الرياضة للنفس حتى نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها لان القوة الحيوانية التي هي
مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة السنة التي هي الرحمة
كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما التخيل والتوهم
لما لائمها فتتحرك حركات مختلطة بحسب تلك الدواعي و في ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية فان العبادة المشفوعة بالفكر تجعل البدن بكليته متابعا للنفس
فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا
صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز من قائل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
و في تذكر الانذار والوعد اي انذار المنذر الشارع الذي هو المشارع من وعد المحسن ووعيد المسيء
بان تكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات الخمس وما يجري مجراها
للمستلزم هذه الثلاثة لاقامة العدل المقتضي لحفظ النوع على الوجه الاصلح فان اجتماع الناس على
التعاضد لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من
يزاحمه في ذلك فيدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما
اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد من معاملة وعدل ولا يتناول الجزئيات
الغير المحصورة الا اذا كانت قوانين كلية وهي السنة والشرع فالسنة النافعة استعمالها في الرياضة
وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات مستلزمة للاعمال لاقامة العدل الذي هو
الانتظام لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم وذلك هو النفع العظيم الدنيوي مع ما
الاجر والثواب الجزيل الاخروي الحاصل من الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذار
الباعث على الطاعات البدنية والمالية وغيرها فان الرياضة داعية الى القيام بعبادات مذكرة
الخالق منعوتة بجلاله وادامة النظر داعية الى التصديق بوجود الخالق وتدبيره والذكر
داع الى الاعتراف بالوعد والوعيد الاخرويين لكون الانذار من الصادق فهو لازم من هذا الحسن
التكليف وهو المطلوب في التكليف والجنس ان يحصل النسبة الى المكلف الزجر المطلق ونهيه عن
القبائح وذلك الزجر عن القبيح مع العلم العقلي والقدرة وارتفاع الموانع قبح والقبيح منزه عنه وشرائطها
اي التكليف باعتبار حسن التكليف والمكلف به والمكلف عشرة فقوله انتفاء المفسدة بان

في وجوب التكليف
في شرايط حسن التكليف

لا يكون التكليف بنفسه موجبا للاخلال بتكليف آخر او للضرر بتكليف آخر مثلا لان يحصل المفسدة قبيح ب
قوله وتقدمه اى تقدم التكليف على المباشرة لان بمجرد صدور المطلق لا يكفى بل لا بد مع ذلك من
ان يكون الصدور من جهة الامتثال لا يستدل القائل بكون التكليف حال المباشرة بانه لا يخلو اما ان
يكون حال المباشرة او يكون قبلها والثانى باطل فتعين الاول اما المقدمة فبالاجماع واما الثانى فلان الفعل
قبل المباشرة ممتنع اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الخلف وهو التكليف به حال المباشرة فيجب
ان يكون ممتنعا والتكليف حال الامتناع محال بالاتفاق وجوابه انه فرض وقوعه انما يستلزم المباشرة
لا التكليف حال المباشرة حتى يلزم الخلف ج قوله وامكان فعله وهو الفعل المكلف به لان كل محال الذات
لا يتصور صدوره من الفاعل وكل ما لا يتصور صدوره من الفاعل لا يطلب فالمحال لذاته لا يطلب وكذا
الواجب لذاته لانه غير مقدور ومطلقا فالمطلوب لكون الامكان ش ان ابا لهب مكلف بالايمان بما
انزل الله على رسوله ومن جملة ما انزل الله عليه انه لا يؤمن فيكون مكلفا بالايمان وبعدم الايمان فى
حالة واحدة وهو جمع من النقيضين فالمحال لذاته مطلوب ج ان الايمان من حيث هو شائع بين
كل واحد من المكلفين وانما كانت احالته لتزول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فى قوم منهم ابو لهب فكان الايمان محالا بالغير والنزاع فى وقوع امثاله بل اتفق الجمهور على
كما اتفقوا على عدم وقوع التكليف بالمحال لذاته قوله وثبوت صفة لمتعلق التكليف زائدة على حسنه
اى حسن متعلقه كالمنع من الترك الثابت لترك الحرام الذى هو واجب فانه صفة زائدة على الحسن
وقوله زائدة على حسنه احتراز عن المباح فانه لوجود التخيير لا يكون مكلفا به واعلم ان ترك القبيح
لان القبيح لا يكون مكلفا به بل المكلف به تركه وهو حسن قوله وعلم المكلف الآمر بصفات الفعل
المكلف به لئلا يكلف باجتناب الواجب والمندوب وارتكاب الحرام فان ذلك قبيح قوله وقدرته
المستحق عليه اى علم المكلف الآمر بقدر المستحق عليه من الثواب العاجل والآجل على الاتيان بالمكلف به
الواجب لئلا ينتقص الثواب اذ الاخلال باثابة المطيعين على الوجه العدل ظلم قبيح قوله وامتناع
القبيح اى علمه بامتناع الفعل القبيح عليه لئلا يخل مطلقا باثابة المستحق للثواب ج قوله وقدرة المكلف
المامور على الفعل المكلف به لان الغرض من التكليف هو الاتيان بالمكلف به واذا انتفى القدرة عليه وان
كان ممكنا فى نفسه انتفى الاتيان فتكليف غير القادر عليه به قبيح وقد قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها

قوله وعلمه به اى علم المكلف المامور بالفعل المكلف به لان الاتيان به لا يتصور بدون القصد
اليه على وجه الامتثال والغافل عنه يمتنع منه قصد الامتثال ولا قصد الا بالنية ولا نية الا بعد العلم
فشرط حسن التكليف علم المكلف المطلق به ان كان بغير معرفة الله تع وامكانه اى امكان علمه به لا علمه
ان كان معرفة تع اذ لا تكليف بالمعرفة عند بعضهم اى قوله وامكان الآلة ان كان المكلف به ذا
آلة واداة كالوضوء لان الآلة هى ما يؤثر الفاعل فى منفعل القريب منه بتوسطه فلو لم يمكن المكلف
بها كان حصول المكلف به منه محالا ولهذا قيل ايجاب الشى مطلقا يستدعى ايجاب ما يتقدم مطلقا
لما ذكرنا من ان ايجابه مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا لوجوب المقدمة وكان واجبا
عليه حال عدم وجوب المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال ش انما لزم هذا ان لو كان عدم
وجوب المقدمة موجبا عدمها وهو ممنوع ج ان ايجابه مطلقا يستدعى ايجابه فى جميع الاحوال ومن
جملة الاحوال الحالة التى عدمت فيها المقدمة فلزم ايجابه حال عدم المقدمة وتعلمه اى تعلم التكليف
وهو المكلف به اما علمى وهو قسمان اما عقلى وهو الذى يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجود الله
او سمعى وهو الذى لا يستقل العقل بتحصيله كالعلم بمعاد البدن وسعادة وشقاوة واما ظنى
كظن طهارة الماء وظن القبلة وغيرهما واما عملى كرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والفرق بين العلم
السمعى والظن هو ان الاول قد يفيد القطع كما عرفته دون الثانى وهو اى التكليف منقطع عن المكلف المسلم
غير دائم بدوامه لوجهين نا قوله للاجماع وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على
ذلك ب قوله ولايصال الثواب الى المكلف وذلك لانه لو لم ينقطع التكليف لم يمكن ايصال الثواب اليه والتالى
باطل وفاقا اما الملازمة فلان التكليف يستدعى المشقة وايصال الثواب يستدعى عدم المشقة
فيتنافيان قطعا وعلة حسنه اى التكليف وهى التعرض لايصال الثواب عامة للمسلم والكافر وكذا
حسن التكليف فالكافر كما هو مكلف باصول الايمان مكلف بالفروع ولان المقتضى لتكليف الفروع
عليه موجود والمانع الذى هو الكفر لا يدفعه لنا الاول فالآيات الآمرة العامة المتناولة له مثل
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت واما الثانى فلانه متمكن من ازالة الكفر كتمكن
المحدث من ازالة الحدث فلم يكن الكفر مانعا وايضا الآيات الموعدة بترك الفروع عامة له كقوله تعالى
لم نك من المصلين فلا صدق ولا صلى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة استدلا الثانى بعموم حسن

١١٣ التكليف بثلثة اوجه آ ان تكليف الكافر سبب العقاب المتوجه عليه بترك المكلف به ضرر في حقه فيكون
قبيحا ب ان تكليف الكافر مفسدة في حقه لترك المكلف به فيكون قبيحا لان شرط حسنه انتفاء المفسدة
ج ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لعدم حصول المكلف به فيكون قبيحا اشار الى جواب الاول بقوله
وضرر الكافر انما حصل من اختياره الكفر والفسوق لا من التكليف نفسه لانه من حيث هو هو ليس بضرر والا
لكان تكليف المؤمن ايضا كذلك والى جواب الثاني بقوله وهو اي التكليف مصلحة في حق الكافر لا من
حيث التكليف بل من حيث اختياره الفاسد هذا لخلاف ما شرطناه في حسن التكليف من ان شرطه انتفاء
المفسدة الحاصلة من نفسه فلا يتوجه به شيء والى جواب الثالث بقوله والفائدة وهي علة حسن التكليف
التي عرفتها ثابتة في تكليف الكافر وفائدة التكليف التعريض للثواب س لو كان الكافر مكلفا بالفروع
لكان التكليف بالفروع متوجها عليه اما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناع صحتها عنه والثاني ايضا
باطل لوجوب القضاء ج الكفر لا يمنع التكليف كما لا يمنع الحدث فانه لا يصح الصلوة مع الحدث ومع هذا
يجب عليه ويعذب بتركه وانما لم يجب القضاء حال الاسلام لقوله عليه الصلوة والسلام الاسلام يجب ما قبله
لكون ايجاب القضاء منفرا عن الاسلام واللطف وهو ما يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء واجب ان يحصل بالنسبة الى المكلف ليحصل الغرض اي بسبب اللطف من التكليف
وذلك لان الغرض لا يحصل الا بجعل من المكلف يكون المكلف معها الى الطاعة والاجتناب عن المعصية اقرب
وهو اللطف فيكون واجبا لان ما لا يتم المكلف به الا به فهو ايضا مكلف به فان كان اللطف من فعله تعالى
كخلق القدرة للمكلف واكمال العقل له ونصب الادلة وتهيئة آلات فعل الطاعة وترك المعصية وجب عليه
اللطف للمكلف لتحصيل المكلف به وان كان اللطف من المكلف نفسه لا من غيره كنظره وفكره فيما يجب
عليه ويوصله الى تحصيله وجب ان يشعره الله المكلف به ويوجبه عليه اي وان يوجب هذا اللطف على المكلف
ليمكن حصول المكلف به عنه وان كان اللطف من غيرهما كالاعانة له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده
والتاسي في افعاله الصالحة من ايمانه وطاعته وانزجاره من الافعال الفاسدة اعتبارا به شرط في
التكليف العلم بالفعل اي علم المكلف بحصول فعل اللطف من غيرهما ليتحقق اللطف فيمكن تحقق المكلف به
استدل النافي لوجوب اللطف بثلثة اوجه آ ان وجوب اللطف مشتمل على وجوه من القبح من
استحقاق الله تعالى الذم بتركه وتكليفه نفسه به وترجيح بعض المكلفين على بعض من غير مرجح والقبح لوجوه

١٠

ان

ان كون اللطف مشتملا على وجه القبح وان لم نعلم اشار الى جوابه بقوله ووجوه القبح
منتفية ووجوب اللطف منتفية لانه تع غير تارك له لان تركه قبيح وهو محال عليه فانتفى عنه استحقاق
الذم مطلقا وتكليفه نفسه وتم كاذب والترجيح منتفي اذ اللطف المطلق عام وهو مكلف من
بترك القبائح فلو كان في اللطف قبح لكان معلوما لنا ب لو كان اللطف واجبا لحصول بالنسبة
الى المكلف لتحقق اللطف بالنسبة الى الكافر ايضا والتالي باطل بيان الملازمة ظاهر وانتفاء التالي ظا
اشار الى جوابه بقوله والكافر لا يخلو عن لطف من الالطاف بل حصل له اللطف الذي كان
من فعله تع كخلق القدرة والعقل وغيرهما له س لو كان اللطف حاصلا له لكان الملطوف
ايضا حاصلا والتالي باطل ج اللطف عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية فجاز ان يكون
حاصلا ولم يكن الملطوف به حاصلا بسبب مانع وهو سوء الاختيار وفي بعض النسخ فالكافر
بالفاء فهو فرع على الوجه الاول لا وجه ثاني بمعناه اذا كانت وجوه قبح وجوب اللطف منتفية
فالكافر لا يخلو عن لطف ما والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو وجه من وجوه القبح المنتفية عنه
ج لو كان اللطف واجبا لما اخبر الله تع بسعادة بعض المكلفين وشقاوة بعضهم اذ الاخبار
بالشقاوة ينافي اللطف لانه اغراء على المعصية فهو مفسدة بالنسبة الى المكلف اشار الى جوابه
بقوله والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة بالنسبة الى المكلف بل لطف له بان يمتنع بسببه عن
المعاصي ويلتزم الطاعات ويقبح منه التعذيب اي من الله تعذيب المكلف مع منعه اللطف عنه لانه
سد كالامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح على هذا التقدير تعذيبه دون الذم للمكلف فانه لا يقبح
منه تع مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص باحد بخلاف العقاب المستحق ولهذا
لو اغوى الانسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط المغوي حق الذم له كما ان لابليس حق الذم لاهل
النار مع انه المغوي على المعاصي ثم ذكر للطف خمسة احكام آ قوله ولا بد من المناسبة بين اللطف
والملطوف به بان يكون داعيا الى حصوله والا لترجح اللطف لا مرجح بالنسبة الى النسبتين اللذين هما الفعل
الملطوف به والفعل الذي هو غيره والتالي ظاهر البطلان وكذا الملازمة فان كون اللطف لطفا على
تقدير عدم المناسبة المرجحة بالنسبة الى هذا ليس اولى من كونه لطفا بالنسبة الى غيره ب قوله
ولا يبلغ اللطف الالجاء اي الاضطرار في استدعاء الملطوف به والا لم يكن اللطف لطفا لاعتبار عدم

الالجاء في مفهومه قوله ويعلم المكلف اللطف المناسب للملطوف به في نفس الامر اجمالا او
تفصيلا اي يعلمه علما اجماليا ان كان الاجمالي كافيا في التحصيل كالعلم بالامام الذي تعدى به لتحصيل
فضيلة الجماعة او تفصيليا ان لم يكن الاجمالي كافيا كالعلم بالصلوة المفروضة التي يريد اداءها في
وقتها وذلك لانه لو لم يعلمه اصلا سواء كان من فعله تعالى او من المكلف او غيرهما لم يتحقق شرط المكلف
بالنسبة الى الملطوف به المعين قوله ويزيد اللطف على جهة الحسن حسن المكلف به كالوجوب والندب
فان جهة الحسن المطلق وان كانت لطفا لكنها لاشتراكها لا تقتضي ملطوفا به معينا بل المقتضي
للمعين هو اللطف للمعين الزايد عليها قوله ويدخل اي اللطف التخيير كما يدخل المكلف به التخيير
كخصال الكفارة المخيرة فيختار المكلف احد اللطفين كما يختار الفعل او الترك في الفعل المباح و
يشترط في التخيير حسن البدلين اللذين كل منهما لطف يقوم مقام الآخر اذ لو كان احدهما قبيحا لم يكن لطفا
هذا خلف وبعض الالم من اقسام الالام قبيح يصدر عنا خاصة اذ لا يصدر القبيح عنه تعالى وذلك كالم
المكلف لمكلف آخر لا جرم له وبعضه حسن يصدر عنه تعالى وعنا ايضا وحسن اما للاستحقاق كالم ارتكاب
المعصية كالم الحد او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين على الالم او الضرر كالم الفصد والحجامة و
قطع اليد المتاكلة او لكونه اي ذلك البعض من الالم عاديا بان تقتضيه العادة كالمشي القدم باستعمال
الماء البارد في الشتاء للوضوء او لكونه على وجه الدفع للصائل عن نفسه على الوجه المشروع فلو اشتمل
الالم على واحد من هذه الامور كان حسنا الا قبيحا قطعا ولا بد في الالم المشتمل على النفع من اللطف للمتالم او
لغيره كالم قطع يد السارق لان خلوه من اللطف قبيح ويجوز في الالم المستحق كونه عقابا في الدنيا وكونه
بجعله مشتملا على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف الحاصل للغير في الم المكلف في الحسن
حسن الالم النافع لغيره بل لا بد وان يقع في مقابلة الالم له عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة
بسبب اللطف تقابلها الثواب المستحق فلو لم يكن للالم عوض لبقي مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا
حسن لالم المشتمل على اللطف مع اشتمال اللذة التي هي ضده على اللطفية لان الالم انما يختار في حصول المنفعة
اذا لم يكن طريق الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا قبيحا
ولا اشتراط في الحسن حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم بالفعل الالم كما لا اشتراط اختياره
بالفعل العوض من النفع الزايد على الالم اذ الاختيار بالفعل انما يعتبر في الامر المتفاوت واما هذا

الزائد على

[Margin: ورد الالم ... حسن / تدل الالم الا ... من سبق استحقاق المتالم كالالم الحاصل في العموم ... والصحيح يجب العوض ... عليه العوض ... والالم الذي بسبب العبد ... او ... شهادة الزور ... الالم ... القصاص ... العوض ... لا عوض له]

في الاعواض

الالم فهو حاصل وان لم يحصل الاختيار بالفعل وكذا العوض لانه هو العوض المستحق والعوض نفع
مستحق على ما كان في مقابلة فعل الله بالعبد من الالام والامراض وما يجري مجرى ذلك يخرج عنه النفع
المتفضل به خال عن التعظيم والاجلال اي الترك الكلي فيخرج عنه الاجر والثواب فانهما مستحقان على
ما كان في مقابلة فعل العبد وفيهما التعظيم ويؤيده ذكره قول امير المؤمنين علي عليه السلم لبعض اصحابه في
علة اعتلها جعل الله ما كان من شكواك حطا لسيئاتك فان المرض لا اجر فيه ولكنه يحط السيئات ويحتها
حت الاوراق وانما الاجر في القول باللسان والعمل بالايدي والاقدام وان الله سبحانه يدخل بصدق
النية والسريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنة ويستحق العوض عليه تعالى بامور انزال الالام على
العبد الا لكان ظلما قبيحا وتفويت المنافع على العبد لمصلحة الغير كالزكوة لان تفويت المنافع كانزال
الالام في وجوب العوض عليه والا لكان ظلما قبيحا وانزال الغموم على العبد بان يخلق فيه اسباب الغم لان
الغم بمنزلة الضرر سواء استندت الغموم الى علم ضروري بنزول مصيبة او وصول الم مثلا او علم
مكتسب لان الباعث على الاكتساب هو الله تعالى فيكون سببا للغموم فكان عليه العوض او الى ظن كان يغتم
العبد بامارة وصول مضرة او فوات منفعة فان الناصب للامارة هو الله تعالى فالعوض عليه لا ما استند
من الغموم الى فعل العبد نفسه من غير سبب من الله فانه لا يستحق العوض بهذا الغم عليه تعالى وذلك كان
يعتقد جهلا مركبا بنزول ضرر او فوات منفعة وامر عباده اي بامره بالمضار كالذبح في الهدى و
الكفارة والنذر او اباحته تعالى المضار كالضحايا والصيد لان الامر بايلام الحيوان او اباحته
انما يحسن اذا اشتمل على منافع عظيمة عنده تعالى وتمكين غير العاقل من المضار كسباع الوحش
فان تمكينه تعالى اياها من المضار بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل الى العبد الذي ضره غير
العاقل عوضا هذا بخلاف احراق النار عند الالقاء كالقاء الصبي في النار فانه لا يستحق العوض
به عليه تعالى فان ذلك الالم واجب في الحكمة لاجراء العادة والله تعالى قد منعنا من الالقاء فكان الملقى
اوصل اليه الالم فعليه العوض والقتل اي وبخلاف قتل العبد عند شهادة الزور عليه فانه لا يستحق
العوض عليه تعالى لان الشاهد اوجب بشهادته على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فكان فاعل
الالم فعليه العوض والانتصاف انتصاف المظلوم من الظالم عليه تعالى واجب عقلا وسمعا اما وجوبه
عقلا فلانه مكن الظالم وخلى بينه وبين المظلوم مع قدرته على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته مع

۱۱۵

قدرته عليه فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حقه قبيح واما وجوبه سمعا
فلان قوله تع ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير وقوله الا ان الظالمين
في عذاب مقيم وغير ذلك من الآيات مما يدل على الوجوب لانه تع كتب على نفسه الرحمة والقضاء بين
عباده بالحق فلا يجوز على تقدير وجوب الانتصاف تمكين الظالم من الظلم من دون عوض حاصل له في الحال
يوازي هذا العوض ظلمه حتى لا يخرج الظالم من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لانه لو خرج
الظالم من الدنيا بلا عوض يوازي ظلمه لكان العوض في الآخرة اما ان يتفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه
ويدفعه الى المظلوم والتالي باطل لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق
الواجب بالجائز ش التبقية انما تفضل فلا يجوز تعليق الانتصاف بها ج منع التبقية مقدمة الواجب
فتكون واجبة فان كان المظلوم المستحق من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات
المتتالية على وجه لا يتبين له انقطاعها او تفضل الله تع عليه اي على هذا المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض
عقيب انقطاع اعواضه ان لم تفرقها حتى لا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم المستحق للعوض من اهل العقاب
اسقط الله بها اي باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف باسقاط ذلك الجزء وذلك
بان يفرق الله القدر الناقص الذي اسقط من عقابه على الاوقات المتتالية حتى يتألم بعدم الانقطاع ولا
يجب دوامه اي العوض بل يجوز انقطاعه لحسن النفع الزائد على الالم بما يختار معه اي بشيء من
الزيادة يختار مع ذلك الشيء الالم وان كان ذلك الشيء من النفع الزائد منقطعا غير دائم فان العوض
انما يحسن لاشتماله على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها الالم سواء كان ذلك النفع دائما او
منقطعا فلا يجب حينئذ دوام العوض ش استدل القائل بوجوب دوامه بوجهين آ لو انقطع العوض
لوجب حصوله في الدنيا اذ المانع من حصوله فيها هو الدوام لانقطاع الحسن لكن لا يجب حصوله فيها
وفاقا اشار الى جوابه بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال تحقق مصلحة التاخير لا لوجوب
دوامه وانحصار المانع من حصوله في الدنيا في الدوام ممنوع لجواز ان يكون المانع هو انتفاء تلك
المصلحة الخفية ب انه لو انقطع العوض لتألم المستحق بانقطاعه فيستلزم التألم عوضا آخر فان لم
ينقطع لزم دوامه وان انقطع لتألم ويستلزم عوضا آخر وهلم جرا ولزم التسلسل وهو محال والانتهاء
الى عوض دائم على تقدير عدم دوامه وهو تناقض اشار الى جوابه بقوله ولا الم على القطع قطع

العوض ممنوع لجواز القطع مع عدم الشعور بالانقطاع على الوجه المشروح لا يتألم به مع انه
اي عوض قطع العوض غير محل النزاع بل محل النزاع هو عوض الالم الحاصل لانقطاع العوض ودوام الاول ل
لا يقتضي دوام الثاني ولا يجب اشعار صاحبه صاحب العوض الذي هو المستحق بايصال العوض اليه اي بايصال
العوض اليه من حيث انه عوض فانه نفع زائد يلتذ به ومن لا يعلم ذلك فقد يلتذ به ولا يعرف انه نافع حقيقة
للعوضية بل يجوز ان يكون كل ما ينتفع به عوضا بخلاف العقاب الذي اسقط الله بالعوض فانه لا بد
ان يكون من جنس عقاب المستحق والاصح اسقاطه اي العوض والاهبة ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا و
لا في الاخرة سواء كان العوض عليه تع او علينا وقيل يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل
الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف ما كان عليه تع فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به
والعوض الذي يستحق عليه تع يجب ان يزيد اي مع شيء زايد على ما ينتهي الحد الرضي عند كل عاقل والعوض
الذي يستحق علينا يجب مساواته لما هو عوض عنه لان الزايد على المساوي يكون ظلما بالنسبة الينا
لا بالنسبة اليه تع لانه الجواد المنان المتفضل بالاحسان الاجل مدة الشيء مطلقا واجل الحيوان
انسانا كان او غيره هو الوقت الذي علم الله تع بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران الحيوة و
الموت وقت القتل لولاه اي لولا القتل ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير من المكلفين لا لطفا في نفسه فان
اجله لا يجوز ان يكون لطفا له لان التكليف بالاجل ينقطع عنه وعند انقطاعه لا يتحقق اللطف بالنسبة
اليه والرزق ما صح الانتفاع به بالتغذي او غيره سواء كان مملوكا او غير مملوك وليس لاحد منعه فما
استهلكه الغاصب من الطعام المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لان الله تع منعه من الانتفاع به ومضغه
وبلعه لان تصرفاته محرمة عليه وطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها
لان للمالك منعها منه وقيل الرزق كل ما انتفع به حي ولو كان حراما وقيل الرزق ما يتربى به الحيوان من
الغذاء والشراب لا غير والرزق لغة ما ينتفع به مطلقا فعلى الاول لا يكون الحرام رزقا من الله تع
وما كان حلالا فان اتاه بتعب فهو رازق نفسه وان اتاه بغير فعله فهو من الله والرازق له ذلك هو الله
وهذا لا ينافي كون الرازق الحقيقي هو الله تع وكون الرزق مخلوقا فان رزق فهو بفضله وان منع فهو بعدله
كما مر فيما مضى والسعي في تحصيله قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه و
عياله وقد يباح السعي في تحصيل الزينة الله التي اخرج لعباده اذا اجتنب فيه عن ارتكاب المنهي

في الآجال

في الارزاق

في الاسعار

ويحرم اذا ارتكب فيه المنهي كالربوا والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء سواء كان طعاما او غيره وهو رخص وغلاء اي انحطاط وارتفاع في العوض ولا بد في الرخص والغلاء من اعتبار العادة الجارية في تقدير العوض لمثل هذا المعوض ومن اتحاد الوقت والمكان فان الرخص يتفاوت بحسب الامور لاختلاف رغبات الناس في الاشياء المحتاج اليها باعتبارها وذلك ظاهر ولغيره ايضا ويستندان اي الرخص والغلاء الى الله تع فيقال ارخصه الله واغلى السعر وذلك بان يكثر الله تع جنس متاع او يقلل رغبة الناس فيه تفضلا منه او لمصلحة فيحصل الرخص او يقلل جنس المتاع او يكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء والى الناس ولهذا قال النبي صلعم الجالب مرزوق والمحتكر ملعون ونهى عن تلقي الركبان والتسعير والتربص بسلعة البادي لرفع الثمن والنجش والاصلح قد يجب على الله تع في حال دون حال لوجود الداعي الى الاصلح وانتفاء الصارف عنه وذلك اذا كان هذا العبد مصلحة وكان الزائد عليه مفسدة والله تع قادر حكيم غني ولا بد من الفعل او الترك فيختار الاصلح اذ ترك الاصلح لما ضره وحاجة عن مثل هذا القادر نقص وتلك المصلحة لا تكون منسبة اليه لتنزهه عن ذلك بل تكون في نفس الامر او بالنسبة الى العبد ووجوب الفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال بل هو عين الكمال وخلافه النقص والعبث

في الاصلح

## المقصد الرابع في النبوة

المقصد الرابع في النبوة وحسن البعثة

النبي انسان بعثه الله تعالى الى العباد لتبليغ ما اوحي اليه وهو اعم من الرسول لانه نبي يأتي بشرع ابتداء او بنسخ بعض احكام شريعة قبله البعثة بعثة الانبياء عليهم السلام حسنة من الله تع لاشتمالها على فوائد كثيرة خالية عن المفاسد كمعاضدة العقل بان تعاضد البعثة العقل وتؤيده فيما يدل عليه العقل بالاستقلال كافتقار العالم الى صانع حكيم لتنقطع عذر المكلف بالكلية لقوله تع لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واستفادة الحكم اي كاستفادة العقل الحكم من البعثة فيما لا يدل عليه العقل بالاستقلال بل يحتاج الى السمع كالحكم بكونه تع سميعا بصيرا متكلما وغير ذلك من السمعيات وازالة الخوف عن المكلف لانه قبل البعثة ان اشتغل بالطاعة كان خائفا لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه وان لم يشتغل بها كان خائفا لانه ربما عذب بتركها فبالبعثة زال الخوف المحقق على التقديرين واستفادة الحسن والقبح اي كاستفادة العقل الحسن والقبح فيما لا يستقل بمعرفة حسنه وقبحه من البعثة وكاستفادة النافع والضار من الاغذية والادوية التي لا تفي التجربة بمعرفتها الا بعد ادوار طويلة مع ان التجربة خطر فبالبعثة تعرف منافعها وطبايعها من غير خطر ولا تعب

وحفظ النوع اي كحفظ النوع الانساني بالشريعة والسنة المذكورة لان الشرع لا بد له من واضع يقنن قوانينه ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بالبعثة لاشتمالها على ما يدل على كون الشريعة من عند الله وتكميل الاشخاص اي كتكميل اشخاص النوع الانساني بحسب استعداداتهم المختلفة للعلوم والكمال لان الكامل نادر فبالبعثة يكمل كل شخص منهم له كمال ممكن بحسب استعداده وتعليم الصنايع الخفية التي يحتاجون اليها فان التكليف باستخراجها ضرر عظيم والاخلاق الفاضلة الراجعة الى كل نفس والسياسات الراجعة الى جماعة مشتركة في البلاد والاقليم وهذا التعليم المختص بتعليم الحكمة العملية التي هي معرفة مصالح الحركات الارادية والافعال الصناعية الانسانية على وجه يؤدي الى نظام الاحوال في المعاش والمعاد والاخبار اي كالاخبار بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فان العوام وضعفاء العقول يسخرون من اخلال العقل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم لما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان من عند الله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية وهذا انما يحصل من البعثة فيحصل اللطف للمكلف بواسطة هذه الفوايد العظيمة المقربة الى الطاعة المبعدة عن المعصية التي اشتمل عليها البعثة وكون البعثة مع كونها حسنة لطفا من الله تع بالنسبة الى المكلف وشبه البراهمة من الهند اصحاب برهام المنكرين للنبوة بان ما جاء به النبي ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة فيه الى النبي لان ما حسنه العقل فهو مقبول عنده سواء جاء به النبي او لا وان كان قبيحا فلا يقبله العقل لان ما قبحه العقل فهو مردود عنده سواء جاء به النبي او لا باطلة بما تقدم من معاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح فيما لا يستقل بمعرفتهما شبهة ما علم العقل حسنه يفعل سواء جاء به النبي او لا وما علم قبحه يترك سواء جاء به نبي او لا وما لا يعلم حسنه ولا قبحه يفعل عند الاضطرار والاحتياج بقدر الضرورة والحاجة ويترك عند الاستغناء تجنبا عن الخطر فلا حاجة الى البعثة شبهة ج ان تفويض امر المعاش الى مجرد العقل مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى ما لا يكون مرضيا عند الله تع او في نفس الامر فلا بد من البعثة لاقامة العدل المقتضي للحسن على النظام الموزي

والانبياء عليهم السلم معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل

لاصلاح حال العموم في المعاش والمعاد ومنها ان البعثة مشتملة على ما لا فائدة فيه للعبد كوجوب الصلوة والصوم
والحج والمعبود لتعاليه عن الاستفادة من غيره فلا يكون حسنا بل يكون عبثا ج ان مضار هذه الاشياء
قليلة بالنسبة الى فوائدها الكثيرة اللاحقة الينا في الدين والدنيا وفوائد البعثة المذكورة وترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وهي اي البعثة واجبة لاشتمالها على اللطف بالنسبة الى المكلف في التكاليف
العقلية وذلك لاشتمالها على معاضدة العقل وافادته كما مر فيكون بالنسبة اليه لطفا في التكاليف العقلية
لانه تقريب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية واذا كانت لطفا كانت واجبة لما عرفته ويجب
في النبي العصمة وهي لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ترك الاجتناب عن المعصية مع القدرة عليهما
وانما يجب ان يكون معصوما مطلقا لثلثة اوجه ا قوله ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض
من البعثة وذلك لانه لو لم يكن معصوما لجاز عليه المعصية واذا جاز عليه المعصية لم يحصل الوثوق بقوله
وفعله فلم يحصل الغرض من البعثة وهي الفوائد المذكورة اذ ربما لا يتابع ولا يعمل بما ادعى اليه لاحتمال انه
كاذب ب قوله ولوجوب متابعته اي متابعة النبي في شيء معين وضدها اي ولوجوب ضد متابعته
في ذلك الشيء بعينه في زمان واحد من جهة واحدة وذلك لانه لو لم يكن معصوما لجاز ان يوجب حراما
او يحرم واجبا فيجب متابعته في ذلك الشيء المامور به او منهيه عنه ويجب مخالفته فيه بعينه لوجوب مخالفة
المعصية ووجوبهما معا محال من جهة واحدة في زمان واحد ج قوله ولوجوب الانكار عليه وذلك
لانه لو لم يكن معصوما لجاز ان يصدر عنه ذنب بان يرتكب امر محرم فيجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر كالامر
بالمعروف واجب والانكار على النبي يؤذيه وايذاء النبي عليه السلم منهي عنه ولهذا قال الله تعالى في حق نبينا صلعم
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة فالوجه الاول اعم فانه يدل على انه لا يجوز المعصية
على الانبياء مطلقا سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل البعثة او بعدها عمدا او سهوا والاخيران يدلان على
ذلك بعد البعثة لانه قبلها لا يجب متابعته ولا يحرم الانكار و يجب في النبي كمال العقل الذي هو غريزة يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الآلات و كمال الذكاء وهي شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء وتسمى
هذه القوة الذهن و كمال الفطنة وهي جودة تهيؤ هذه القوة لتصور ما يرد عليها من غيرها وتسمى الفهم
ايضا وكمال هذه الاشياء انما يكون للنفس القدسية البالغة في الحدس لشدة الصفاء فيجب ان يكون
نفسه قدسية ليرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه و يجب في النبي قوة الرأي والتدبير وعدم

السهو والغفلة لئلا يقع الخبط فيما امر به ونهي عنه و عدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات
يعني يجب في النبي ان لا يكون واحد من آبائه دنيا وضيعا ولا واحدة من امهاته عاهرة اي زانية و من الفظاظة
والغلظة بان لا يكون فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله و من الابنة وهي بالضم لغة العقدة في العود و
شبهها اي من شبه المذكورات مما ينفر الطباع عنه كالامراض المزمنة و من الاكل على الطريق وشبهه
مما يدل على خسة صاحبه وسلب مروته و طريق معرفة صدقه في دعوى النبوة ظهور المعجز على يده وهو اي
المعجز ثبوت ما ليس بمعتاد كانفجار الماء من بين اصابع نبينا عليه السلم او نفي ما هو معتاد كنفي احراق
النار الصادر عن ابرهيم عليه السلم مع خرق العادة وهي تكرر وقوع الشيء على وجه معين بحيث يوجب
اعتقاد انه لو وقع لم يقع الا كذلك واحترز به عما يكون ابتداء عادة يتكرر بعد ذلك وما يكون معتادا
يتكرر في مدة متطاولة كالسحر والشعبذة لانهما ليستا خرق العادة فيهما ولهذا تعارض الاخيران بواسطة
الاطلاع على ما هو علة و مع مطابقة الدعوى احترز به عن الامر الخارق المكذب كما اذا انطق مدعي النبوة
جمادا او احيى ميتا فنطق بانه كاذب فاجتنبوه فان ذلك طريق معرفة كذبه وانما الطريق معرفة صدقه و
انما يكون ظهور المعجز على يده طريق معرفة صدقه لان المعجز بمنزلة تصديق الله تع اياه فان الرجل مثلا
اذا قام في محفل ملك وقال اني رسول هذا الملك اليكم ثم يطالب بالحجة على صدق دعواه فقال ايها الملك
ان كنت صادقا في هذا القول فخالف عادتك وافعل كذا فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى
صدق هذا الرجل في دعواه فكذا ههنا و قصة مريم اي امرها وحدتها وهي ان زكريا عليه السلم لما
كفلها بنى لها غرفة في المسجد الاقصى واجلسها فيها وكان زكريا كلما دخل على مريم وجد عندها رزقا
وهو فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء قال الله تع كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا و غيرها كقصة علي عليه السلم في قلع باب خيبر تعطي جواز ظهوره اي المعجز على
الصالحين وان كانوا غير الانبياء فان حضور الرزق عند مريم من غير سبب ظاهر امر معجز مع انها
ليست من الانبياء بالاجماع استدل المانع جواز ظهوره على الصالحين بحجة اوجه ا انه لو
جاز ظهوره عليهم لخرج المعجز عن كونه معجزا والتالي ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه لو ظهر عليهم و
هو ظاهر على الانبياء فكثر وتوقعه فلا يكون خارقا للعادة فلا يكون المعجز معجزا اشار الى
جوابه بقوله ولا يلزم خروجه عن الاعجاز على تقدير جواز ظهوره على الصالحين فان ذلك لا يقتضي ان

في الطريق الى معرفة صدق النبي

في الكرامات

تكثر وتوعد فضلا عن ان يصير عادة ب انه لو جاز ظهوره عليهم لزم التنفير عن الايمان بالانبياء و
التالي ظاهر البطلان اما الملازمة فلان النبي الذي اظهر المعجزة يحتمل على هذا التقدير ان يكون من
الصالحين لا من النبيين الذين يجب الايمان بهم واذا كان كذلك لم يحصل طريق معرفة صدقه فلزم
الانفار عن الايمان به اشار الى جوابه بقوله ولا لزوم التنفير عن الايمان بالنبي على تقدير جواز
ظهوره على الصالحين لان احتمال كونه غير نبي مدفوع بدعوى النبوة الصادقة ج انه لو جاز ظهوره عليهم
لما تميز النبي عن غيره لصدور المعجز عنهما اشار الى جوابه بقوله ولا لزوم عدم التميز على هذا التقدير
لان المعجز لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل على صدق الدعوى فان اقترن بالدعوى فهو نبي والا فلا
فظهر التميز د انه لو جاز ظهوره عليهم لزم ابطال دلالته على صدق النبي والتالي ظاهر البطلان اما
الملازمة فلانتفاء اختصاصه به اشار الى جوابه بقوله ولا لزوم ابطال دلالته اي المعجز على صدقه
لاقتران دعوى النبوة به وبهذا اختص النبي دون غيره فيتحقق دلالته ه انه لو جاز ظهوره عليهم لجاز
ظهوره على كلهم لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح ولزم عمومية المعجز فلا يكون اعجازا اشار الى جوابه
بقوله ولا لزوم العمومية عمومية المعجز لكل الصالحين على تقدير جواز ظهوره عليهم وانما يلزم الترجيح
بلا مرجح ان لو لم يكن المرجح متحققا بالنسبة الى بعض منهم دون بعض ومعجزاته قبل النبوة والبعثة
بالفعل تسمى الارهاص وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر في جبين
عبد الله وكانكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس كان الارهاص تاسيس للنبوة يقال
ارهصت الحائط اي اسسته وتفضيح مسيلمة الكذاب وهي انه لما ادعى النبوة نقل اليه ان
الرسول صلعم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وقصة فرعون
وهي انه لما ضرب موسى لبني اسرائيل طرقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا اقدر على هذا
الطريق فاتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وقصة ابرهيم وهي انه لما
جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءته نار
فاحرقت لحيته قوله اي قصتهم على العكس من قصة مريم وغيرها فان منعها تدل على عدم
جواز ظهور المعجز على الصالحين كما ان تلك تدل على جواز ظهوره على الصالحين ودليل
الوجوب وجوب البعثة وهو اشتمالها على اللطف يعطي العمومية يعني عمومية وجوب

البعثة

البعثة في كل الاوقات لوجوب اللطف دائما ليحصل الغرض به والعقل الترجيح للفاني حتى يكون كل
نبي رسولا وبالعكس من العقل كان في الامور العقلية فلو لم يكن للنبي شريعة لكان بعثته عبثا
ج تقدم جوابه والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمى السنة المذكورة بها لاستواء الجا عة
في الانتفاع منها وظهور معجزة القرآن المنقول الينا بالتواتر وغيره من المعجزات الباهرة على يد
نبينا هم مع اقتران دعوة نبينا محمد صلعم الى ذلك الظهور يدل على نبوته صلعم لانه ادعى النبوة و
اظهر المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك فهو نبي لتصديق الله تع فمحمد نبي اما انه ادعى
النبوة فبالاجماع والتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى بالقرآن
فلم يات به غيره فبالتواتر واما انه معجز فانه تحدى الفصحاء بمعارضته لقوله تع ان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله والتحدي اي المنازعة مع الفصحاء بمعارضته مع الامتناع
عن التحدي بها مع توفر الدواعي منهم على المنازعة بالمعارضة صونا للنفس والاموال والاو لاد
والاديان دليل الاعجاز اعجاز القرآن والدليل على الامتناع هو انهم لو عارضوه لاظهروا المعا رضة
ولو اظهروها لبلغت الينا تواترا لتوفر الدواعي على نقل امثال هذا قال الله تع قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والمنقول معناه
نقلا متواترا من المعجزات الكثيرة عن النبي صلعم كشق القمر ومكالمة الحيوانات العجم كشكاية النا قة
اليه من كثرة العمل وقلة العلف واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير والاخبار عن الغيب كقوله لعمار
تقتلك الفئة الباغية نقتل مع امير المؤمنين علي عليه السلام بصفين في حرب البغاة وغير ذلك يعضده
اي الاعجاز لان كل واحدة من المعجزات وان لم تبلغ حد التواتر لكن مجموع الرواة بالنسبة الى
معنى المنقول المشترك بين الجميع وهو انه صلعم صاحب معجزة بلغوا حد التواتر كما في سخاوة حاتم
واعجاز القرآن لكمال فصاحته التي ابكت مصاقع الخطباء من العرب العرباء والفصاحة صوغ الكلام
على وجه له توفية بتمام الافهام لمعناه بتبيين المراد وتزيين الالفاظ بايراد ما قرب فهمه وغرب
نظمه وعذب استماعه وعجب ابتداعه وحلا مطالعه على مقاطعه وتم تباديه على تواليه لا
باستعمال الشوارد التي لا تفهم والاوابد التي لا تعلم وقيل اعجاز القرآن للسلوب اي لغير الخا ص
من الكلام وفصاحته حالان البلغاء والفصحاء انما عجزوا عن مثل هذا الكلام لعدم قدرتهم على مثل

في نبوة نبينا محمد صلعم

اعجاز القرآن لاي شيء هو

هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل اعجاز القرآن للصرفة اي صرف عقول العقلاء عن الاتيان بمثله
والمعارضة له حتى اعترفوا بالغاية بالاعجاز ونهاية فصاحته والكل من الاقوال الثلاثة محتمل لا امتناع
فيه وفي بعض النسخ ويحتمل الكل استدل اليهود على عدم نبوة نبينا عليه السلام بان ثبوتها موقوف على
جواز النسخ والنسخ محال لوجهين الاول ان المنسوخ ان كان حسنا كان نسخه قبيحا وان كان قبيحا
كان الامر به اولا قبيحا وهو غير جائز عليه تعالى الثاني ان جواز النسخ يستلزم ان يكون الفعل الواحد حسنا
قبيحا معا والتالي باطل اما الشرطية فلانه لما كان مامورا به استدعى ان يكون حسنا فلما صار
منهيا عنه استدعى ان يكون قبيحا واما بطلان التالي فلانه يفضي الى اتصاف الشيء بوصفين متضادين
واذا ابطل النسخ يكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة اشار الى جوابه بقوله والنسخ وهو بيان انتهاء حكم
شرعي بطريق شرعي متراخ تابع للمصالح وهي تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فالشيء قد يكون
حسنا لتحقق مصلحته في وقت وبالنسبة الى قوم دون وقت آخر وقوم آخرين ومثل هذا غير ممتنع و
معنى بيان انتهاء الحكم ان الخطاب السابق له غاية في علم الله تعالى فاذا انتهى الى تلك الغاية زال بذاته
ثم ورد الخطاب اللاحق بيانا لذلك وبهذا اندفع ما قيل ليس ارتفاع الباقي بطريان الطاري اولى من
اندفاع الطاري ببقاء الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال لاجتماع الضدين واما ان يعدما وهو محال
لان علة عدم كل واحد منهما ليست الا وجود الآخر فلو عدما لوجد كل واحد منهما فعدمهما يفضي الى
وجودهما معا وهو محال وقد وقع النسخ حيث حرم الله تعالى على نوح بعض ما احل لمن تقدمه من الانبياء
فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على
نوح بعض الحيوانات واوجب الله تعالى الختان على الفور على بعض من تاخر من الانبياء عن نوح بعد
جواز تاخيره على نوح وحرم الله تعالى الجمع بين الاختين في شريعة موسى بعد ان اباح على نوح وغيره
ذلك من الاحكام التي نسخت في شريعة موسى فان الله تعالى حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوانات
كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية وخبرهم اي اليهود عن موسى عليه السلام انه قال هذه شريعة مؤبدة
عليكم ما دامت السموات والارض وقال تمسكوا بالسبت ابدا والتمسك ابدا يدل على بقاء شريعته
ابدا فلا يكون شريعة محمد عليه السلام حقا مختلق اي مفترى من اختلق الافك اي افتراه وقيل
انه مما اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه يمنع تسليم الابدية على الدوام قطعا اي دوامه بالقطع لان الابد

قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة كما جاء في السفر الرابع من التورية كل عبد خدم ست سنين
يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثقب اذنه ويستخدم ابدا وايضا يجوز ان يكون المامور بالتمسك
من الذين لم يبلغهم دعوة نبي آخر وايضا هذا الخبر غير متواتر لانقطاع تواترهم زمان بختنصر فانه
استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر فلا يفيد الا الظن والمراد قطعا والسمع دل على عموم
نبوته صلعم اي الدليل السمعي دل على انه مبعوث الى جميع الناس كقوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا وقوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلعم بعثت الى الاسود والاحمر وهو عليه السلام
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء افضل من الملائكة يعني انهم اكثر ثوابا عند الله تعالى وذلك لوجود
الامر المضاد للقوة العقلية من الشهوة والغضب وغيرهما من الشواغل وقهره اي لوجود
قهر المضاد على الانقياد عليها اي طاعة القوة العقلية من الانبياء دون غيرهم فانهم لقوتهم القدسية
قهروا اضدادهم بقوتهم العقلية لانهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي والاكتساب للعلم
الغيبي منه في حال اليقظة والصحة فضلا عن حال النوم الشاغل للحس الظاهر والمرض الموهن
للعقل فان النفوس تتصل بعالم القدس بسهولة وقهر المضاد مما يختص بالانبياء للقوة الاصلية
وقد يحصل للابرار هذا الكمال بالقوة المكتسبة بالرياضات المختصة بهم في اوقات تجد النفس
فرصة اتصال بالعالم القدسي لا لوجود قهر المضاد على الانقياد فيهم لان هذا لا يكون بالقوة
الاصلية التي لا تكون الا للانبياء والملائكة لا يوجد فيهما المضاد للقوة العقلية فلم يوجد لهما الفضيلة التي هي قهر
العقل على الشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة التي هي الشواغل الحسية لان عدم العصمة
اذا كان لعدم التمكن لم يستحق به المدح والثواب لعدم الاختيار فيه وفضل العلم الغيبي مشترك
بين الملائكة والانبياء فالانبياء افضل مع ان لهم فضائل اخرى

## المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في الدين والدنيا نيابة عن النبي عليه السلام الامام لكونه مقربا من الطاعة ومبعدا عن
المعصية لطف من الله تعالى فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض من التكليف باللطف فانه اذا كان
للناس رئيس يمنعهم عن التغالب ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات ويحفظ الدين عن
الزيادة والنقصان كانوا الى الصلاح اقرب وعن الفساد ابعد استدل الثاني لوجوب
نصبه ثلثة اوجه الاول ان نصبه قد يتضمن مفاسد لا نعلمها على التفصيل فلا يكون واجبا عليه تعالى ب

في ان محمدا افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء

المقصد الخامس في الامامة

نصب الامام واجب على الله تعالى ب

5

ان نصبه انما يجب ان لو انحصر اللطف فيه لكن جاز ان تقوم لطف آخر مقامه فلا يكون واجبا
عليه ج ان وجوب نصبه يوجب تصرفه بالامر والنهي ورعاية الدين في كل الاوقات والواقع خلافه
وقد اشار الى جواب الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء لان الامام لطف من الله تعالى وذو
عصمة فنصبه لا يتضمن مفسدة قطعا والى الجواب الثاني بقوله وانحصار اللطف الذي يحصل الامن
الرئيس المذكور فيه معلوم للعقلاء فكيف يقوم غيره مقامه والى الجواب الثالث بقوله ووجوده لطف
من الله تعالى تصرف او لم يتصرف وبوجوده تحقق نصبه قال امير المؤمنين علي عليه السلم لن تخلو الارض من
قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه ظاهرا لطف آخر غير
وجوده ولا يلزم من وجوب الاول وجوب الثاني وعدمه اي عدم تصرف الامام في الكل تصرفا ظاهرا في
جميع الاوقات انما يكون منا لا من الله تعالى ولا من الامام فان تصرف الامام بمساعدة والنصرة له وقبول
اوامره ونواهيه فاذا لم يتحقق هذه الامور منا لم يتحقق تصرفه ظاهرا استدل على وجوب عصمة الامام
بخمسة اوجه ا قوله وامتناع التسلسل كما مر يوجب عصمته عن المعصية اذ لو لم يجب عصمته
لاحتاج الى امام آخر لان لطف النسبة اليه واللطف واجب وهو الى آخر ويلزم جرا الى غير نهاية ب قوله
والحافظ للشرع وفاقا فوجب ان يكون معصوما اذ لو جاز عليه المعصية لامكن وقوعها عنه فيكون
ناقضا للشرع لا حافظا له بيان حافظ الشرع مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والبراءة الاصلية لا الامام ج ليست هذه حافظة منها وذلك ظاهر نعم الحافظ انما يحفظ الشرع
بها ولهذا قال النبي عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي والعترة هم الائمة الذين
يحفظون الدين بالكتاب وتوابعه ج قوله ولوجوب الانكار على الامام لو اقدم على المعصية فيضاد
وجوب الانكار عليه امر الطاعة له والامر بالطاعة ثابت لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فانتفى وجوب الانكار عليه ولزم منه انتفاء اقدامه على المعصية بل لزم امتناع
اقدامه عليها اذ لو جاز لجاز الانكار وهو مستلزم للامر بالطاعة د قوله ولفوت الغرض من نصبه لو
اقدم على المعصية لان الغرض من نصبه هو ان يكون لطفا للمكلف فاذا اقدم هو على المعصية كان مقربا
للمكلف الى المعصية ومبعدا له عن الطاعة فلا يكون لطفا له هف وفي بعض النسخ فيفوت فهو
على هذا من تمام الوجه الثالث لانه وجه رابع اي حيث يضاد وجوب الانكار امر الطاعة

الامام يجب ان يكون معصوما

يعني

يعني نقض الطاعة فلا يجامعها فيفوت الغرض من نصب الامام لانه انما يحقق عند تحقق الطاعة ه قوله
ولانحطاط درجته عن اقل العوام لو اقدم على المعصية لانه حينئذ يكون ممن قال فيه امير المؤمنين
علي عليه السلم آخر قوله في الدنيا بقول الزاهدين ويعمل فيها بعمل الراغبين ينهى ولا ينتهي ويامر بما لا يأتي
يحب الصالحين ولا يعمل عملهم ويبغض المذنبين وهو احدهم يصف العبرة ولا يعتبر ويبالغ في الموعظة و
لا يتعظ لهذا المعنى قيل البلاغة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء ولا ينافي العصمة القدرة على المعصية انما
يلزم ذلك لو لم يصدر عنها المعاصي عن الموصوف بها ولم يكن متمكنا عنها لكن الله تعالى يفعل في حقه لطفا
لا يكون له معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ترك الاجتناب عن المعصية وقول من زعم ان العصمة هي القدرة
على الطاعة او عدم القدرة على المعصية وان المعصوم يكون مختصا في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي
ب امتناع اقدامه على المعاصي يرد بان عدم المعصية لو كان لعدم قدرته عليها لما استحق المدح والثواب
على الاجتناب عنها اذ لا اختيار له في ذلك وبان قوله تعالى خطابا للنبي عليه السلم قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الي يدل على قدرته على المعصية كغيره وقوله لا تجعل مع الله الها آخر يدل على قدرته على
الشرك لان النهي مع عدم القدرة عبث وقبح تقدم المفضول على الفاضل فضلا عن الافضل في منصب
الامامة التي هي خلافة الرسول في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه
على كافة الامة معلوم للعقلاء قطعا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا
يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والترجيح تقدم المساوي على المساوي في منصب الامامة
ت فلا يقدم احدهما على الاخر في هذا المنصب بل فيتعين تقدم الفاضل بيان المفضول اذا اتصف بصفة
صح ان يقوم بسببها بامر الامامة لا يقبح تقدمه لا عقلا ولا شرعا ج انه اذا وجد من هو
افضل منه لزم بالنسبة اليه تقدم المفضول لقبح ذلك معلوم للعقلاء بيان المفضول يجوز تقدمه
في الصلوة فكذا في هذا المنصب ج لو سلم حكم الاصل فالقياس انما يصح بعد ثبوت الجامع بين الاصل
والفرع وثبوته هنا ممنوع وكون تمام المناصب الشرعية ليس علة للجواز ودوران الجواز معه وجودا و
ل عدما على تقدير تسليمه لا يدل على العلية لما تبين من ضعف دلالة الدوران في موضعه هذا مع ان المفضول
بالنسبة الى الفاضل كالامي بالنسبة الى غيره فكما لا يجوز امامته له في الصلوة فكذا ههنا بيان لو لم يوجد
من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يجعل كل

الامام يجب ان يكون افضل من غيره

منها اماما او احدهما دون الآخر او لا هذا ولا ذاك والاول باطل بالاتفاق وكذا الثالث لامتناع
خلو الزمان عن الامام فتعين الباقي من القسم الثاني وانما لزم تقدم المفضول بالنسبة الى ما اختص
به الآخر لا تقديمه مطلقا فاحتاج انه لا لزوم خلو الزمان عن الحاكم لعدم جعل احدهما اماما لان الامام
هو المنصوب من قبل الله لا المنصوب من قبل الخلق فقط والامام الكامل في العقد وعلم السياسة
وغيرهما موجود في كل زمان لما عرفته من قول امير المؤمنين علي عليه السلم وقوله او لئك والله
الاقلون عددا والاعظمون قدرا بهم يحفظ الله حججه وبيناته حتى يودعوها نظراؤهم ويزرعوها
في قلوب اشباههم هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين واستلانوا ما استوعره
المترفون وانسوا بما استوحش منه الجاهلون وصحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالمحل
الاعلى او لئك خلفاء الله في ارضه والدعاة الى دينه آه آه شوقا الى رؤيتهم **والعصمة** للامام الذي
يجب نصبه **تقتضي النص** من الرسول او الامام الذي قبله لانها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله
او من يعلمه الله بها من نبي او ولي ولان الامامة وان لم تكن اعظم اركان الدين فلا شك انها من
الامور المهمة في الدين فاذن من الواجبات كون الله تع قد بين امر الامامة اما في كتابه واما على
لسان نبيه عليه الصلوة والسلم وذلك يقتضي وجود النص ولان قوله عليه السلم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية يدل على وجوب معرفته في زمانه ومعرفته لا تحصل لجميع الامة الا
بالنص ممن لا خلاف في كونه صادقا **وسيرته عليه** اي طريقة النبي صلعم كان على النص في الامور الدينية
حتى انه صلعم ما سافر عن المدينة يوما او يومين الا وقد استخلف فيها من يقوم بامر المؤمنين لكثرة شفقته
عليهم وقد قال علم انما انا لكم مثل الوالد لولده وقد ارشدهم الى اشياء جزوية مثل الامور المتعلقة
بقضاء الحاجة فكيف يهمل امته بعده ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم بعده وهو اجل الاشياء واسنها
واعمها فائدة **ش** لا نسلم وجوب عصمته ولو سلم فانما يجب عصمته ظاهرا واما في نفس الامر فممنوع
ولو سلم فلا نسلم ان معرفته توقف على النص ولا نسلم ان شفقته تقتضي النص على الامامة لجواز ان يكون
عدم النص شفقة لوجود مصلحة والمواظبة على الاستخلاف لا تقتضي وجوبه ولو سلم فوجوبه حال
الحيوة لا تقتضي وجوبه بالنسبة الى ما بعد وفاته ولو نص النبي على احد لكان شايعا ولم يقع بعده
اخلاف لكن وقع فقال الانصار منا امير ومنكم امير **ج** قدم الدليل على وجوب عصمته ولو لم يكن العصمة



في نفس الامر لم يكن معصوما اذ لا اعتبار به وقدم الدليل على ان معرفته توقف على النص وكيف
يكون عدم النص شفقة ومصلحة وقد بينا خلافه ونحن نسلم ان المواظبة لا تقتضي الوجوب
ثمة واذا كان الاستخلاف حال الصحة واجبا كان في حال الوفاة اولى لرعاية الدين عن الزيادة
والنقصان والنص شايع كما ستعرف ووقوع الاختلاف لاختلاف الدواعي ولم يبلغ النص في
الاشتهار الى حد لا يمكن لاحد من الصحابة ان ينكره **ثم** استدل على ان الامام الحق بعد رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم علي عليه السلم بثلثة عشر وجها **الاول** قوله **وهما** اي العصمة والنص
**مختصان** من بين الصحابة **بعلي عم** لان غيره اما ليس معصوما او ليس له نص يعتد به على سبيل
منع الجمع دون الخلو كما ستعرف فهو بعد الرسول صلعم متعين للامامة **ش** لا نسلم ان الامامة تتوقف
على النص والعصمة ولو سلم فلا نسلم اختصاصهما بعلي عم ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم ان
امامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة **ج** قدم بيان توقفها عليهما وسيجيء بيان الاختصاص
والافضلية وقبح تقدم المفضول على الفاضل وتمكنه على الافضل معلوم للعقلاء كما مر وفي بعض النسخ
بدل وسيرته عليه وسيرته عليه السلم وكان اصح تقريره والعصمة تقتضي النص وتقتضي سيرة النبي علم
من انه ادعى النبوة واظهر المعجز فكذا المعصوم لا بد وان يدعي الامامة ويظهر المعجز حتى يصلح
للخلافة **وهما** اي النص والسيرة مختصان بعلي عليه السلم كما سيظهر بعد ذلك **ج** قوله **وللنص الجلي**
وهو الذي لا يحتمل الغير **وقوله** علم مخاطبا لاصحابه **سلموا عليه** اي على علي **بامرة المؤمنين** بالكسر مصدر
امر فلان اي صار اميرا والامير ذو الامر **وقوله** صلعم لعلي عم **انت الخليفة من بعدي** **وغيرهما**
كقوله عليه الصلوة والسلم هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة وقوله انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين
وقوله وقد اخذ بيده هذا خليفتي عليكم بكون علي اماما بعد النبي **ش** مثل هذه الاخبار من باب
الآحاد فلا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا الباب كيف وان قوله صلعم سلموا على علي بامرة المؤمنين
كان لتاميره في امر خبير **ج** هذه الاخبار تفيد الظن والظن واجب العمل فان من اخبر بان
هذا الطعام مسموم وحصل الظن بصدقه لا يجوز له تناوله ولانه اذا حصل لنا الظن بثبوت الحكم
٢ في صورة فاما ان نقول بثبوت الحكم المظنون او نقيضه او بهما معا او لا بواحد منهما والاقسام
الثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول لامتناع القول بالمرجوح مع وجود الراجح والجمع بين النقيضين

في ان الامام بعد الرسول صلعم لا فصل علي ابن ابي طالب عم
قف

في وجوب النص على الامام

وارتفاعه او تولعلم بامرة المومنين عام لاالاختصاص له بخبير ظاهرا والاصل عدم تخصيص ج
قوله ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة
وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف من اقام الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع في علي للانه كان
يصلي فساله سايل شيا يعطيه فاعطى السايل خاتمه حالة كونه راكعا فنزلت هذه الآية والولي يراد
به الاولى والاحق بالتصرف يقال السلطان ولي من لا ولي له ويقال فلان ولي الدم اذا كان
احق بالتصرف فيه بالاخذ والعفو فيكون المومن الاولى والاحق بالتصرف في امور المومنين عليا
عليه السلم بحكم الآية فهو الامام الحق بعد رسول الله ص الولي قد يراد به الناصر فلم لا يجوز ان
يكون المراد في الآية هذا ولو سلم ان المراد به الاولى بالتصرف فحمل المومنين على واحد معين خلاف
الاصل ولو سلم فيمتنع جعله ذلك اماما والا لزم تخصيص ولايته بما بعد وفات النبي وهو خلاف
معنى الآية او اثبات ولاية التصرف في الامة في زمن النبي صلعم وهو خلاف الاجماع ج الولاية
بمعنى النصرة عامة لكل المومنين لقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الآية
ليست عامة في الكل لان لفظة انما تفيد الحصر في المومنين الموصوفين ص الولاية بمعنى النصرة انما
تكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوص كما في قوله تعالى اما اذا اضيفت الى جمع مخصوص
فلا يكون عامة بل يكون نصرة خاصة ج هذا لا يضر بنا لان النصرة الخاصة المحصورة في الله ورسوله
والمومنين الموصوفين هو التصرف بالاولى والاحق وانما ارتكب خلاف الظاهر لان ايمة التفسير
قد اتفقوا على ان هذه الآية في حق علي لانه تصدق وهو راكع غيره فوجب ان يكون هو
المراد لاغير والمجاز يصار اليه عند عدم ارادة الحقيقة ولا شك ان مقتضى الآية ثبوت الولاية
في الحال الا ان قرينة امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة
صرفت عن حملها على ثبوت الامامة الفعلية في الحال ج قوله والحديث الغدير غدير خم موضع
بين مكة والمدينة بالجحفة المتواتر وذلك لانه عليه الصلوة والسلم يوم الغدير قد جمع الناس بعد رجوعه
عن حجة الوداع وكان يوما صايفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر و
جمع الرحال وصعد عليها مخاطبا لهم معاشر المسلمين الست اولى بكم منكم بانفسكم قالوا اللهم
بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره



واخذل من خذله وقد يراد بالمولى الاولى والناصر والمعتق والمعتق والحليف والجار و
ابن العم ويمتنع حمله على الناصر لان هذا قد علم من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء
بعض فجمع الناس لشرع هذا المعنى الواضح غير لايق بالنبي عليه الصلوة والسلم وعلى الخمسة الاخيرة
للكذب فتعين حمله على الاولى فيكون معنى الحديث من كنت اولى بالتصرف فيه وكان النبي متصرفا
في امور جميع المسلمين واولى بهم اذ حكمه فيهم من انفسهم ووليا عليهم فيكون علي كذلك فيكون
اماما بعد رسول الله ص الحديث من باب الآحاد فلا يكون حجة والامامية ما اجمعت على صحته
فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي من ايمة الحديث ولو سلم فالاجماع من جهة
الظن لا من جهة القطع ولو سلم انه مقطوع الصحة فلا نسلم صحة زيادة قوله الست اولى بكم منكم
بانفسكم فان اكثر المحدثين ولو سلم الاجماع على صحة الزيادة فلا نسلم ان المولى بمعنى
الاولى لان احدهما مفعل والآخر افعل وليس احدهما بمعنى الآخر والا لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن ن
بالآخر فيقال هو مولى من فلان كما يقال اولى من فلان ويقال فلان اولى فلان كما يقال مولى فلان وليس
كذلك ولو سلم انه بمعناه فلم لا يجوز ان يكون المراد اولى بهم في محبته وتعظيمه وانه لم لا يجوز ان يراد به
الناصر لجميع المومنين والنصرة انما اثبت لعلي ليكون ابعد عن التخصيص واقوى في الدلالة ولو سلم
امتناع حمل المولى على غير الاولى لكن يجوز ان يكون معناه انه احق بمصالحهم في التدبير والتصرف لا
بمعنى نفوذ تصرفه فيهم ج المتواتر الذي بلغت رواته سلفا عن خلف تواطوهم على الكذب كيف يكون
من باب الآحاد ولو فرض انه من هذا الباب فهو مفيد للظن وهو واجب العمل لما عرفته والاجماع الاكثر ين
على الصحة لا تعارضه مخالفة الشاذ النادر فلا ينافي حجيته وكون الاجماع عليه من جهة الظن
اذ لو كان من جهة القطع لما احتيج في تعيين المراد الى الاستدلال واذا اشتمل احدى الروايتين يتين
على زيادة ليست مروية في الاخرى وعدد راوي الزيادة لا يجوز عليه الذهول والافتراء
الزيادة اعراب الباقي قبل الزيادة وهو كذلك فيقبل مع ان الاستدلال في غير الزيادة فيتم
بدونها وكون اللفظين بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما بما يقترن به الآخر من الصلات لان
صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء
والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء بمعنى اللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه

والاولى بهم في المحبة والتعظيم يقتضي ان لا يكون غير النبي اعظم منه واحب واذا كان كذلك كيف يكون
مع وجوده اماما والناصر لجميع المؤمنين كنصرة النبي عليه الصلوة والسلام هو الامام لا غير ونحن نسلم
ان اثبات النصرة الخاصة لاجل ان يكون على ابعد عن التخصيص لكن قد عرفت ان النصرة الخاصة
مختصة بالنبي صلعم والامام بعده والمولى بمعنى الاعز مجاز لا يعرف له نظير ومع هذا اذا كان اعرف
بمصالحهم جميعا كان احق باماميتهم قوله وكحديث المنزلة اى المرتبة المتواتر وهو قول النبي صلعم لعلي عليه
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هرون من موسى اقوى من مرتبة غيره
من اصحاب موسى فكذا مرتبته على يكون اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلعم فيكون الامامة بعده
حقا له ش لا يصح الاستدلال به كما تقدم في الخبر المتقدم ولو سلم فلا نسلم انه يعم كل منزلة كانت
لهرون من موسى اذ من جملة منازله انه كان اخا له في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت
هذا لعلي ولو سلم العموم فلا نسلم ان من منازله الخلافة للزوم مثل ذلك لعلي اذ هو لم يكن خليفة بل شريكا
في النبوة وليس جعل احد الشريكين خليفة للاخر اولى من العكس وقوله حكاية عنه اخلفني في
قومي المراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه لا الاستخلاف فانه لو لم يستخلفه لكان له
القيام بالتصرف للنبوة ولو سلم انه استخلفه حال حيوته فلم يلزم منه استخلافه بعد موته وقوله
اخلفني ليس فيه عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان وعدم خلافته في بعض الازمان لا يكون
عزلا حتى يكون موجبا للنقصان ولو سلم انه عزل لكنه ليس بنقصان لان حال المستخلف دون
حال الشريك في نظر الناس فبالعزل يرتفع هذا النقصان ولو سلم النقصان لكن اذا لزم
العود الى حالة هي اعلى من حالة الاستخلاف فهو اولى وههنا كذلك لانه اذا عزل عن الخلافة يصير
مستقلا بالرسالة عن الله وذلك اشرف من استخلافه عنه ح قد مر بيان صحة الاستدلال به في
الخبر المتقدم وكونه اخا وشريكا له مما يضرنا فانه على هذا التقدير يكون مرتبته اقوى و تم الاستدلال ل
وان لم يتحقق خلافته لموسى وعن ٣ نسلم ان استخلافه حال الحيوة لا يستلزم استخلافه بعد موته
وان قوله اخلفني لا يقتضي الخلافة في كل زمان وان عدم خلافته في بعض الازمان لا يكون عزلا
له ولم يتوقف استدلالنا على شيء منها حتى يتوجه النقض بها وحال هذا المستخلف الشريك في
حال الخلافة اقوى من حاله عند العزل لاستقلاله حالة الخلافة بالتصرف اصالة ونيابة فكون
الخلافة له

عزله نقصا ولا يتصور ههنا العود الى الرسالة لانها غير زايلة عنه وكيف يستقل بالرسالة بعد
العزل وهو شريك غير مستقل في اكثر منه المنوع انما يتوجه على من استدل بالخبر هكذا ان المنزلة
اسم جنس صالح لكل المنازل ولهذا حسن الاستثناء واذا ثبت العموم ثبت الامامة لعلي عليه لان
من جملة منازل هرون من موسى عليهما السلام انه كان خليفة له على قومه حال حيوته لقوله اخلفني
في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة
له حال الحيوة وجب ان يكون خليفة له بعد موته لو قدر بقاؤه والا كان عزله موجبا للنقصان وذلك
غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي ع قوله ولاستخلافه على
المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله عنها بقي بعد موت النبي صلعم خليفة عليها فيعم الاستخلاف
لجميع الامور للاجماع على هذا او عدم القائل بالفصل ش ليس فيه ما يدل على بقائه بعده فلا ح وليس
فيه انقطاعه ما يدل على عدم بقائه والذي يدل على بقائه هو ان المقصود من الاستخلاف اقامة قوانين الشريعة
وحفظ حوزة الملة المقومة ولا شك ان هذا المعنى لا يختلف بحيوته ووفاته بل حفظ هذا المعنى بعد وفاته ة
آكد لانقطاع الوحي ولانه اذا كان في غزوة تبوك خليفة على المدينة التي هي اشرف المدائن وشرفا
بقوله عليه الصلوة والسلام انت مني بمنزلة هرون من موسى كان له المنزلة والخلافة بالفعل فيكون راجحا
على غيره من اصحاب النبي صلعم ز قوله ولقوله ع لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال م
اليقين هو الطاعة من جماعة لو نسي لنيل الجزاء وهذا الخبر نص صريح على كونه اماما حقا بعده ش
يجوز انه عليه الصلوة والسلام اراد به الوصية والخلافة على المدينة وقضاء دينه وانجاز وعده ح التقييد
بالمدينة ينفيه اللفظ لان اللفظ يقتضي الخلافة المطلقة على كل حال وكل بلاد وارادة قضاء الدين
وانجاز الوعد لا ينافي الخلافة المنصوصة ويؤيد ذلك ما روى انس ان النبي صلعم قال ان اخي ووزيري ى
وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب قوله يقضي ديني اى يقضي بالحق
على من بيان الحق لظاهر كلام الصادق قوله وينجز وعدي اى ما قضيتها وعدت به ح قوله ولانه
افضل لان الفضيلة اما نفسانية او بدنية او خارجة عنهما والنفسانية اما علمية او عملية وكان الصحابة
في جميع ذلك على عليه السلام كما ستعرفه ولان عليا عليه السلام افضل بني هاشم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم
وهو متفق عليه وبنو هاشم افضل من عداهم لقوله صلعم ان الله اصطفى من ولد ابرهيم قريشا واصطفى

من قريش هاشميا ومن هو افضل من الافضل افضل فهو افضل وامامة المفضول مع وجود الافضل
قبيح عقلا فتتعين الامامة بعد النبي لعلي عليه السلام ش لا نسلم انه افضل ولا نسلم ان امامة المفضول
قبيح عقلا ج هو اعلم الصحابة واشجعهم اتفاقا واشد التصاقا بالرسول من حيث النسب والصهرية
ولا شك ان الاعلم الاشجع الاقرب افضل من غيره وقد مر في قبح تقديم المفضول ما دل على قبح امامة
المفضول عقلا ط قوله ولظهور المعجزة على يديه كقلع باب خيبر بالحجاز وقد عجز عن رده سبعون
رجلا من اقوياء الناس قال في رسالة كتبها الى عثمان بن حنيف خليفته بالبصرة والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسمانية ولا بحركة غذائية ولكني ايدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة وانا
من احمد كالضوء من الضوء ومخاطبة الثعبان ضرب من الحيات طوال قيل عنه فقال انه تشكل عليه السلام
واجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب وهو البئر قبل ان تطوى روى ان عليا عليه السلام لما توجه
اتباعه الى صفين وهو موضع كانت به وقعة وصدمة حرب اصابهم عطش مبرح فوجدوا صخرة
عظيمة فعجزوا عن نقلها عن موضعها فرفعها عن مكانها فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها
ومحاربة الجن وهي ارواح [illegible] هوائية والخفة عليها اغلب كما ان الشيطان ارواح شريرة
والنارية والترابية عليها اغلب وقد يطلق الجن عليهما وفي هذا الموضع كذلك ورد الشمس الى
طرف المشرق ادراكا للصلوة في وقتها وغير ذلك من الامور الخارقة للعادة المنقولة عنه وادعى
[illegible] المعجزة الامامة بعد النبي صلعم فيكون صادقا لتحقق طريق معرفة صدقه وهو ظهور المعجزة
على يده واذا كان صادقا كان اماما ش لو سلم صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم منه ان يكون هو
اماما على تقدير الدعوى لجواز انه ما ادعى الامامة لنفسه ولو سلم انه ادعاها لنفسه فلا نسلم
انه اظهر المعجزة على وفق دعواه ج ى قوله ولسبق كفر غيره الكون معصوما مطلقا فلا يصلح
للامامة فتعين هو للامامة للاجماع على ان الامام بعد رسول الله صلعم علي او ابو بكر او العباس
كما قالت الراوندية به واذا انتفى الاخيران تعين الاول ش لا نسلم سبق كفر غيره ولو سلم
فذلك لا يخل بصلاحية الامامة بعد الاسلام ج سبق كفر غيره متواتر لا يخلو منه والكافر حالة
الكفر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون فلا يصير بالاسلام معصوما مطلقا فلا يصلح للامامة
اذا كان واجب العصمة يا قوله ولقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين



يكون الامام بعد النبي صلعم عليا عليه السلام لان الله تعالى امر بالكون مع الصادقين وعلي قد اظهر المعجزة
وادعى الامامة فيكون صادقا فتتعين الكون معه فيكون اماما ب قوله ولقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يكون الامام عليا عليه السلام فان الله تعالى امر بطاعة
اولي الامر منا وهذا يقتضي ان لا يجوز عليهم الامر بالفحشاء اذ لو جاز وفرض وقوعه لكان امر الله
تعالى بطاعتهم امرا بالفحشاء في الجملة وذلك باطل لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء واذا لم يجز عليهم الامر
بالفحشاء يكونوا معصومين وغير علي غير معصوم لصدور الفحشاء منهم وهو الكفر فتعين ان
يكون علي مامورا بطاعته فيكون اماما ش امر الله بطاعة من يجوز عليه الفحشاء انما يكون امرا
بالفحشاء ان لو كان الجواز مستلزما للوقوع ج المحال انما لزم من فرض الوقوع لا من الاستلزام
بج قوله ولان الجماعة الذين وقع النزاع في امامتهم بعد الرسول صلعم غير علي لا تصلح للامامة
لظلمهم العام لهم بتقدم كفرهم على ايمانهم والظلم الخاص بكل واحد واحد وذلك قوله وخالف ابو بكر
كتاب الله وهو قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف في منع ارث بنت رسول الله بان منع فاطمة عن
ارثها من النبي صلعم بخبر رواه عن النبي صلعم وهو قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
ولم يوافقه احد من الصحابة في روايته ش تخصيص الكتاب بالسنة جائز وعدم موافقة الصحابة في
الرواية لا يدل على كذبه ورواية العدل تفيد ظن صدقه والعمل به واجب في الاحكام الشرعية
ج تخصيصه انما يجوز بالسنة المتواترة قولا كان او فعلا كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
الآية بقوله صلعم القاتل لا يرث وتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني الآية بفعله صلعم وهو رجمه المحصن
واما تخصيصه بخبر الواحد فغير جائز لقوله صلعم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه وخبر الواحد المخصص للكتاب مخالف له فيكون مردودا وهذا
لا يستلزم تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فان قوله صلعم فان خالفه فردوه دال على انه مخصوص
بما يجوز رده والمتواترة وان خالفت لا يمكن ردها وعدم موافقة الغير في الرواية مع مخالفة الكتاب
صريحا وان لم يدل على الكذب لم يدل على الصدق فكيف يستدل به اذا لم يفد ظن الصدق فكيف يجب العمل به
والحق ان خبر الواحد العدل اذا لم يخالف دليلا قطعيا حجة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اذ لو لم يكن حجة لم يعلق الفسق لانه ح يقتضي لذاته عدم القبول لحصول الفسق لا يكون مؤثرا فيه

بيـ في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي ع منها طعن ابي بكر

ب

لا يستلزم تحصيل الحاصل وقد عارض العام فالعمل بهما ولو من وجه اى اعمال العام في غير موارد الخاص
واعمال الخاص في موارده اولى جمعا بين الدليلين س خبر الواحد مظنون والكتاب مقطوع فكيف
تخصص به ج خبر الواحد مظنون المتن مقطوع الدلالة والكتاب مظنون الدلالة لان دلالته
على الاستغراق لاحتمال ارادة البعض دون البعض لكونه تخصيصا مقطوع المتن اى علم استناده
الى الرسول قطعا فيكون كل واحد منهما مقطوعا من وجه مظنونا من وجه فيحصل التعادل ومنع
فاطمة فدكا اسم قرية بخيبر مع ادعاء النحلة اى ادعائها ان النبي نحلها فدكا وهي معصومة لقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهي من اهل البيت وفاقا وشهد علي وام ايمن وهي
امراة اعتقها رسول الله صلعم وهي حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة اى والحال
انهما شهدا لها عليها السلم حيث استشهدت بعد الدعوى ولم يصدقهما وصدق الازواج ازواج
النبي في ادعاء الحجرة لهن مع انه لم يشهد لهن احد ولم يدل دليل على انهن من اهل البيت وقوله عليه السلم
لام سلمة حيث قالت الست من اهل البيت بلى ان شاء الله لم يدل على انهن كلهن من اهل البيت
ولو دل عليه فالترجيح قائم س لا نسلم ان فاطمة ادعت فدكا ولو سلم فذلك لا يقتضي ان يعطاها
بلا بينة ولا نسلم ان عليا قد شهد على وفق دعواها ولو سلم فلا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد
لا بعدل مع امراة وعصمة المدعي لا يقتضي الحكم على وفق دعواه بلا بينة مشروعة وتصديق الازواج
لعله لصدق قولهن واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله ج دعواها فدكا قد تواتر بحيث
لا يشك فيها ونحن نسلم ان ذلك لا يقتضي ان يعطاها بلا بينة وشهادة علي وام ايمن كانت على
وفق دعواها وكيف يتصور من مثل امير المؤمنين ان يشهد شهادة مردودة لا تكون على وفق
دعوى المدعي وكيف يجوز الحكم بمجرد دعوى الازواج ولا يجوز بدعوى سلالة النبوة مع شهادة
علي عليهما السلم وقد اجمعوا على امامته وعصمته وصدق كلامه والذي يقضي منه العجب علمه
بصدق الازواج بلا شاهد وشكه في صدق سلالة النبوة عليها السلم مع وجود الشاهدين
وكيف علم باشتهار ذلك عند الاصحاب ولم يوجد لها شاهد واحد لا رجل ولا امراة س
اذا علم الحاكم صدق المدعي يجوز له الحكم بعلمه وان لم يكن حجة سواء في الاموال والعقوبات و
سواء فيه ما علمه في زمان ولايته او مكان ولايته او علمه في غيرهما فيجوز علمه بصدق الازواج



دون فاطمة ج قد مر ما ينفي ذلك ومع هذا فان ذلك لا يوجب تصديق الازواج فانه لم ينقل انه سمعت
هذا من النبي وانما الحكم لهن بالحجرة لعلمه السابق بذلك ولهذا اى لمنع فاطمة عن فدك ردها اى فدكا
عمر بن عبد العزيز من الخلفاء على اولاد فاطمة ولم يبطل العلم بكيفية القضية س انتقال فدك الى
اولادها في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابي بكر ج هذا مسلم لكن المشهور ان ردها على
الاولاد لهذه القضية واوصت فاطمة لهذا ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني
فلست بخيركم وعلي فيكم لا يصلح للامامة لانه ان كان صادقا في هذا الظاهر وان كان كاذبا فلا
يكون معصوما فلا يصلح لها س ليس فيه ما يدل على عدم اهليته مع اتفاق الامة عليه ولعل ذلك
انما كان للفرار من حمل اعباء المسلمين والتقليد لامور الدين او الامتحان ليعرف الموافق من المخالف
ج قوله لست بخيركم وعلي فيكم يدل على انه مفضول بالنسبة اليه وهو خير منه فدل على عدم الاهلية مع
وجوده ودعوى الاتفاق في مثل هذا الموضع ساقط وكيف يجوز للامام ارتكاب الكذب من غير
ضرورة لاجل الفرار عما هو واجب عليه وللامتحان وخصوصا اذا لم يحصل به مقصوده ولقوله
ان لي شيطانا يعتريني اى يغشاه لا يصلح للامامة لانه ان كان صادقا فلا يكون معصوما وان كان
كاذبا فكذلك س ذلك لا يقتضي معصية ولو سلم فالامامة لا تشترط بالعصمة ج اعتراء الشيطا ن
انما يتحقق بصدور المعصية والا فلا اعتراء واشتراط الامامة بالعصمة قد عرفته ولقول عمر مع انه
وليه وناصره كانت بيعة ابي بكر فلتة اى فجاءة لم تكن عن تدبر وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها المسلمين م
فاقتلوه لا يصلح هو للامامة لان بيعته وتعينه لا من اصل يبتني عليه فقيل قول عمر لا يحمل على ان
بيعته لم تكن صحيحة والا كان ذلك طعنا في امامة نفسه فالمراد من قوله وقى الله شرها هو شر
الخلاف الذي كاد يظهر من المهاجرين والانصار عند تلك البيعة وقد يضاف الشي الى الشي الذي
ظهر عنده كقوله بل مكر الليل والنهار وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اى الى مثل الخلاف الموجب لتبد يد
الكلمة وشك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عن
هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله وهذا يدل صريحا على عدم النص على امامته س هذا لا يدل
على شك بل على مبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد مع جزمه في الظاهر فنفيه ج انه دال
قولا على شك صريحا فكيف لا يدل عليه ولا دلالة له على طلب الحق فضلا عن دلالته على مبالغة فيه

وحيث لا نص له فما عجب فيه النص عن الرسول لم يكن الاحتمال بعيدا بل مساويا او راجحا وكيف يجزم
في الظاهر بالنفي مع هذا الاحتمال وخالف الرسول في الاستخلاف اي في جعله عمر خليفة عندهم اذ لم
يستخلف الرسول احدا كذلك ش لا نسلم ان الاستخلاف وتوليته عمر مخالفة للرسول ع انما يكون
مخالفة له ان لو نص على عدم الاستخلاف وعدم تولية ج ترك الرسول الاستخلاف مع انه اعلم بصالحه
ومفاسده واشفق على امته مما يقتضي المتابعة وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
جعل وجوب الاتباع من لوازم محبة الله وهي واجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب فترك ذلك
مخالفة وههنا بحث ومنه تولية من عزله الرسول يعني عمر فانه ولاه امر الصدقات ثم عزله و
المخالفة ههنا اظهر مما سبق ومنه التخلف عن جيش اسامة بن زيد مع علمهم بقصد البعد فان النبي صلعم
لما جهز جيش اسامة في المرض الذي فيه توفي نبه فقال ملعون من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر وعثمان
فيه ش لا نسلم دخولهم في جيش اسامة مطلقا بل غاية ذلك دخولهم بالنظر الى عموم امر الرسول ع وكان
ذلك لاصلاح الدين ولعل المصلحة في الامامة اكثر وتخصيص العموم بالراي جائز عند ابي بكر ج
كون عموم اللفظ لاصلاح الدين يقتضي دخولهم لقصد البعد ولا عدم دخولهم والمصلحة في موافقة
الامر خصوصا مع العلم بقصد البعد اكثر وههنا التخصيص بالراي والقياس لو سلم ان الظن الحاصل
من العام اقوى من الظن الحاصل من الراي فتعين العمل به واعمال الدليلين حيث يمكن اولى من اهمال الدليلين
اما اذا كان احدهما اقوى فتعين العمل به وولى النبي صلعم اسامة عليهم فهو افضل منهم لان
الوالي افضل من رعيته س تقدم اسامة في الجيش لا يقتضي تقدمه مطلقا ج قد مران تقديم
المفضول والمساوي قبيح عقلا خصوصا في الجهاد الذي هو اقوى المناصب الدينية فلا يصدر عن
النبي المعصوم وعلى ما يول النبي صلعم على احدا من الصحابة وهو افضل من اسامة بالاتفاق فيكون
علي عليه السلم افضل منهم لانه افضل من الافضل فيكون افضل ولم يتول عملا في زمانه علم من الاعمال
التي تتعلق باقامة القوانين الشرعية والسياسة العامة المناسبة للرياسة الكلية فكيف يصح له
تولية الاعمال الدينية كلها س استخلفه النبي صلعم في الصلوة بالناس في مرضه وصلى خلفه وما عزله
ولو سلم انه لم يول شيئا في حيوته فذلك لا يدل على عدم اهليته للامامة ج كان ابو بكر يصلي بالناس
فخرج رسول الله الى المسجد ونحى ابو بكر وصلى الرسول بالناس وهو عليه السلم لم يصل خلفه بل وصل

ابوبكر

ابو بكر رض صلوة بصلوته لان الامام في حكم المنفرد وكونه في حيوته عليه السلم مأمورا او رعية منضما الى ما
سبق على تقدير صحته يدل على عدم اهليته لذلك واعطاه الرسول صلعم سورة براءة في سنة تسع
من الهجرة وبعثه من المدينة الى مكة ليقراها على الناس في الموسم فنزل جبرئيل بعد ذلك واسترده
الى المدينة واخذ السورة منه وان لا يقراها على الناس الا هو او احد من اهله حيث قال جبرئيل
انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث الرسول بها اي بقراءة السورة عليا وعزل ابا بكر رض
عنها ش المروي انه ولاه الحج وجعل القراءة سورة براءة لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا دوا
اخذ المواثيق والعهود لم يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى الرسول صلعم على
سابق عهدهم ج الامر بالقراءة ليس مما جرى النبي صلعم فيه على سابق عهدهم بل اتى به جبرئيل عليه السلم
بعد ان بعث الرسول صلعم ابا بكر رض بالقراءة وليس الغرض من قراءة السورة مجرد اخذ المواثيق
بل فيها فوائد اخرى مما لا يخفى ولم يكن عارفا بالاحكام الشرعية كلها بالقوة القريبة من الفعل فلا يكون ن
مجتهدا فلا يصلح للامامة ش ان اريد انه جميع الاحكام ما كانت حاضرة عنده على التفصيل فهو
مسلم وليس هذا بقادح في استحقاق الامامة وان اريد انه ما كان من اهل الاجتهاد فممنوع
ج الاجتهاد هو استفراغ الوسع في النظر في الاحكام الشرعية فلا بد للمجتهد من معرفة الطرق
التفصيلية الى الاحكام الشرعية ومعرفة ما يتوقف عليه تلك الطرق في افضائها اليها ليتمكن من الاستد لال
بالادلة عليها فلا بد له ان يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام وايضا لا بد له من معرفة القيا س
وشرائطه ليعلم القياس الذي يصح ان يكون طريقا الى الحكم والذي لا يصح ان يكون طريقا اليه ومن
معرفة كيفية النظر بان يعرف المواد المناسبة للمطلوب والصور المؤدية اليه ليكون معصوما بمراعاتهما
من الخطاء وعليه ايضا ان يعرف الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ الباطل ومع جميع ذلك لا بد
ان يكون عارفا بالجهات المرجحة اذ قد يتعارض الادلة فيحتاج الى امور بها يترجح بعضها على بعض
وامور بها يتساوى وما يجيء بعد ذلك على تقدير صحته مما نافي الاجتهاد حتى قطع يسار سارق
لا يمينه من الكوع وهذا غير جائز ش يحتمل ان غلط الجلاد وانما اضيف اليه لان القطع كان بامره
واحتمال انه كذلك في المرة الثالثة ج المنقول انه امر بقطع يساره مع وجود اليمين واحرق شخصا
قيل هو فجاءة المازني بالنار وهو يقول انا مسلم وهذا غير جائز لان هذا التعذيب مما خصه الله

بنفسه اى لكان مجتهدا وكل مجتهد مما اخذ به ادى اليه ظنه فجاز له الاحراق مع قوله انا مسلم فلعله
ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة ج النهى عن الاحراق علم حتى يجوز ان
توقد النار على الباغية وتوبة الزنديق مقبولة احتياطا لامره ولقول النبى صلعم لاسامة حين قتل
من تكلم بكلمة الاسلام وقال انما قالها فزعا منى هلا شققت عن قلبه تنبيها له على ان العبرة بالظاهر
ولهذا قال عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ش كيف تقبل توبة الزنديق الذى
يظهر الاسلام ويبطن الكفر وتوبته عين الزندقة ج تقبل احتياطا لامره لجواز ان يكون باطنه موافقا
لظاهره فان باب الهداية غير مسدود فلعله قد استغنى ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها
فلم يقل فيها والكلالة من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد للميت فهو ايضا كلالة والعرب
تقول لم يرثه كلالة اى لم يرثه عن عرض اى جانب وناحية بل عن قرب واستحقاق قال [illegible] الاعرابية
الكلالة بنو العم الاباعد وحكى عن اعرابى انه قال مالى كثير ترثنى كلالة متراخ نسبهم وقال هو مصدر
من تكلله النسب اى تطرفه كانه اخذ طرفيه من جهة الولد والوالد وليس له منهما احد فسمى
بالمصدر والعرب تقول هو ابن عم كلالة اذا لم يكن لحا اى لاصق النسب وكان رجلا من العشيرة ولا
ميراث الجدة فان جدة سالته عن ارثها فقال لا اجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس
ش قوله فى الكلالة والجدة على الوجه المذكور لا يدل على عدم علمه بالاحكام اذ المجتهد ان يبحث
عن مدارك الاحكام ويسال عمن احاط بها ولهذا رجع على عمر فى حكم المذى الى قول المقداد وفى
بيع ام الولد الى قول عمر وض ج المجتهد لا يجوز له التقليد فكيف يسال عمن احاط بها وذلك لان المجتهد
لا يجوز له الاستفتاء بعد الاجتهاد وقبل الاجتهاد ايضا لان المجتهد مامور بالاعتبار لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولى الابصار فلو جاز له الاستفتاء لجاز له ترك المامور اعنى الاعتبار المامور به واللازم
باطل فكذا الملزوم وانما اخذ على بقول مقداد فى المذى حاكيا عن الرسول صلعم لجواز الاخذ عن
غير المجتهد اذا كان حاكيا عن حى وتحقيق اخذه بقول عمر رض حاكيا قول النبى صلعم ام الولد الاتباع لا انه اخذ
بالاستفتاء والسؤال عنهما واضطرب فى احكامه وفى بعض النسخ فى احكامه فكيف يصلح للامامة
العامة وانما ينفذ قضاءه من ولاه ذو شوكة وان كان جاهلا او فاسقا عند القائلين بشرط ان تعقد

اصل

اصل القضاء ولسنى العصر عن الامام والمأذون عنه واستولى على البلاد متغلبون
وهذه الشرائط فيما نحن فيه منتفية بالاجماع ولم يحد خالدا ولا اقتص منه وهو قد قتل
مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا فى تزويج امراته وخطب امراته ليلة قتله وقال ابو بكر
لا اغمد سيفا سله الله على الكفار ج انما قتله لانه تحقق منه الردة وتزوج
بامراته انما كان فى دار الحرب وقيل انه لم يقتله بل قتله بعض اصحابه خطا الظن ارتداده
ولعل زوجته كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها ش ليس له قتله على تقدير ان تحقق
منه الردة حتى يثبت ارتداده بان يشهد شاهدان عدلان على ردته باختياره و
مفصلا الشهادة لاختلاف المذاهب ويستتاب ثلثة ايام فحينئذ يعدل الى الامام
فيقتله الامام وتزوج بامراته فى ليلة قتله ولو كان فى دار الحرب لا يجوز لعدم انقضاء
العدة وقوله لا اغمد سيفا سله الله يدل على ان القاتل هو خالد لا غير ولو كانت
زوجة مالك مطلقة منه ايضا لو كان القتل خطا من غيره لضرب الدية على عاقلة
الجانى ولم يفعل ذلك وفاقا ولو كانت زوجة مالك مطلقة منه لكانت بعد انقضاء
عدتها فى بيته وما خالطها مخالطة الزوج زوجته وليس كذلك ودفن فى بيت رسول
الله صلعم بغير اذنه وعمر ايضا مع اخوله بيته فى حجرة بغير اذنه لقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فكذا بعد وفاته لانه معظم فى الحالتين ج
الحجرة كانت لعائشة وقد دفن فيها باذنها والنهى عن دخول المؤمنين
بيت النبى حال حيوته دون اذنه لا يقتضى عدم دفن ابى بكر فيه اذا كان ملكا لغيره
الحكم بملكية الحجرة انما كانت بعد وفاة النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما مر فكيف يحكم
بانها كانت لعائشة رضى الله عنها ودفن فيها باذنها ثم دفن فى بيته الذى كانت ع
فيه ومن هنا لا شك ان المراد من بيت النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما هو ملكه مطلقا
بل من ساكن غير محق فيه ولو بالاجارة والاعارة وبعث جماعة للبيعة الى امير المؤمنين
على كرم الله وجهه لما امتنع البيعة معه فاضرموا النار اى شعلوها فى بيت النبى عليه الصلوة
والسلام وفيه فاطمة وجماعة من بنى هاشم فاخرجوا وورد على الجنان وهو يقبلاه لما بويع صعد هو
المنبر فخطبه وندم على كشف بيت فاطمة بواسطة الاضرام والاخراج قيل تاخر على
عن بيعه لم يكن عن شقاق ومخالفة ولهذا كان منقادا له فى جميع اوامره ونواهيه معتقدا

وكذا امر عمر برجم امراة ... اشهر لاعتقاده ... فقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ... وحمله وفصاله ثلثون شهرا ... الحمل والرضاع ...

مطاعن عمر

صح بيعته والاخبار الدالة على نقيض ذلك من تخريجات الاعداء وسعاة الاعداء ولم ينقل
شيء من ذلك على السنة الثقات وارباب نقد الرجال والرواية وامر عمر برجم امراة حامل اقرت بالزنا فقال
علي كرم الله وجهه ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها دعها حتى تضع ثم ترضع ولدها ثم
افعل بها ما شئت فترك عمر رضي الله عنه رجمها وقال لولا علي لهلك عمر برجم امراة واخرى مجنونة فنهاه
علي عن الرجم لان القلم مرفوع عن المجنون فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على نقصان العلم لانه لم يعلم الحمل و
الجنون فلا يلزم منه نقصان علمه اقول لو لم يعلم ذلك لما كان الهلاك لان الاثم انما هو تابع للعلم فحيث لا علم لا هلاك
وقد قال النبي صلعم رفع عن امتي الخطأ والنسيان اقول انما الهلاك بسبب ما كان من الرجم بتقدير العلم بهما
بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالهما الا انه فعلم جهة لا يقال في ذلك ... الا ان يمكن ...
على حالهما يمكن عدم علمه وتشكك في موت النبي صلعم لما قبض ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون فقال عمر رضي الله عنه كاني لم اسمع بها وهذا يدل على نقصان علمه بالقرآن اقول لعل دهشته
في حال موت النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات وقد نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم
اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فما ظنك
بالغفلة عن الآية اقول قيل انه كان مصرا على هذا مدة وكان يقول لا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي
رجال وارجلهم فان الغفلة المجردة ههنا وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات اي الجواري اللاتي لزمت
الخدر وهو الستر لما منع من المغالاة في الصداق وقامت اليه امرأة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احداهن
قنطارا اقول انه رجع عما اقتضاه الكتاب مطلقا بل انما نهى عنه على جهة انه وان كان جائزا شرعا لكن
تركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل افقه من عمر رضي الله عنه بطريق التواضع وكسر النفس
اقول امر المعاش اذ لو كان على وفق الشرع لم يتوجه عليه المنع فالمغالاة لا يتوجه عليه المنع لا شرعا ولا
عرفا وكون هذا الكلام منه على طريق كسر النفس مسلم لكنه غير دافع واعطى ازواج النبي صلعم من
بيت المال الا خمس اعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم واقرض اي اخذ القرض من بيت المال
بان اخذ ثمانين الف درهم منه بالقرض ومنع اهل البيت من خمسهم الذي هو سهم اقارب
الرسول بحكم كلام الله تعالى الاولى مع ما رآه من المصلحة لا سيما اعطاء الازواج ولعل منع اهل البيت
من الخمس لانه اطلع بحسب اجتهاده على معارض فتخصص ذلك بالجملة فمخالفة المجتهد في الامور الظنية لا يوجب
القدح فيه ولا الزم فلكل واحد من المجتهدين اقول ليس الكلام في حرمة الاعطاء للازواج

روي انه قال ابو بكر ان ... خطبته ... شهد صاحب التوضيح ...

بل في اعطائهن الاولى والرابع انه ما لا يجب واقراضه لنفسه ومنع اهل البيت من سهمهم مع ان
اعطائهم ما يجب والمجتهد لا يجوز مخالفة كلام الله من غير دليل راجح وهذا مخالفة في الامور القطعية
لا الظنية اذ لا نزاع في ان اهل البيت من ذوي القربى ش ان العام قبل طلب المخصص كان دلالته على
العموم مساوية لعدم دلالته عليه لانه يحتمل التخصيص ويحتمل عدمه احتمالا مساويا فحمله على العموم حمل على
احد الجائزين من غير مرجح ج ان احتمال العموم راجح لحصول المقتضي وهو اللفظ العام واحتمال
الخصوص مرجوح اذ الاصل عدمه وضيع الحد في حد الشرب بانه نقص والواجب فيه اربعون ضربة
ان كان الشارب المطلق حرا والا نصفه وفضل في القسمة قسم الغنيمة للمهاجرين على الانصار و
العرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي علم ش انه كان مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما ادى ظنه
في كل وقت ج ان سنتين كانتا بواسطة امر الرسول صلعم وفعله ما هو متطوع به فلا يجوز الاجتهاد
فيهما لان المجتهد في غير الحكم الشرعي الذي لم يكن مقطوعا به ومنع المتعتين متعة النكاح ومتعة الحج
متعة النكاح هي ان ينكح الرجل امرأة الى اجل معلوم فاذا انقضى الاجل اعطاها اجرها وبهذا
فسر ابن عباس رض قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة وروى عن الشافعي انه
قال لا اعلم في الاسلام شيئا احل ثم حرم غير المتعة ومتعة الحج هي ان يقدم العمرة على سائر افعال
الحج من الحرم بمكة محرما بالعمرة في اشهر الحج واقام حلالا بمكة حتى ينشئ منها الحج عامه ذلك واستمتع بمحظورات
الاحرام لانه حل بالعمرة وبهذا فسر قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج يقال تمتعت بكذا اي انتفعت والاسم
المتعة لا الاستمتاع روي ان عمر صعد المنبر فقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى
عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل ش انما حرم متعة
النكاح لظهور الحرمة عنده بعد الجواز والمجتهد تابع لما اوجب ظنه ج قد عرفت جوابه وحكم في الشورى
اي المشورة بان جعل الخلافة في علي وعثمان وسعد بن وقاص وعبد الرحمن بن عوف وطلحة و
الزبير بحيث يكون امر الخلافة شورى بينهم لا ينفرد واحد منهم برأيه بل يشاور الباقين فيها اقول
لان هذا التشريك مخالف لامر الخلافة ش هذا لا يكون مخالفة لفعل النبي علم كما ان تنصيص ابي بكر على تعيين
لا يكون مخالفة ج قد مر جوابه وخرق كتاب فاطمة وذلك انه لما طال المنازعة بينها وبين ابي بكر رد فدكا
اليها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسألها عن شأنها فقصت قصتها

مطاعن عثمان

فاخذ منها الكتاب وحرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك ولى عثمان امور المسلمين من ظهر منه فانه ولى الوليد بن عقبة وقد ظهر منه شرب الخمر وقد صلى بالناس وهو سكران وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء الى اهلها فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معوية الشام وظهر منه الفتن العظيمة وولى اقاربه وهم الذين قال على فيهم وقام معه بنوا ابيه يخضمون اى ياكلون بجميع الفم مال الله خضم الابل نبتة الربيع حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا من الفساد ج اما والى امر المسلمين لظنه انهم اهل الولاية وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ج لو كان ظنه كذلك لوجب عليه عزلهم بعد الاطلاع على عدم اهلية الولاية ولم يعزلهم وشرط في الوالي ان يكون عدلا كافيا مجتهدا ولم يوجد تلك الصفات كلها او بعضها فيهم فلا يصلحون للولاية وآثر اهله بالاموال من بيت المال حتى نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار وحمى لنفسه وقد خص النبي صلعم باحداث الحمى لنفسه وانه لا حمى وفي الحديث لا حمى الا لله ولرسوله ج انه لم يختص بالحمى فانه كان في زمن الشيخين ج ان عمر حمى لابل المسلمين العاجزين عن الابعاد ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال ارضا الربذة فيها الكلا ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود واحرق مصحفه قيل الضرب حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء من بيت المال سنتين وهو قد مات من ذلك الضرب ج انه لما اراد ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب منه مصحفه فابى مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك ج من منع من احراق مصحفه فظلا عن ان يكون مصحفا كتبه باذن الرسول صلعم مدة طويلة لا يجوز ضربه وعلى تقدير جواز تاديبه لمصلحة فاديبه وهو من علماء الصحابة بهذا الوجه مع تحريم العطاء ما لا يجوز وضرب عمارا حتى اصابه فتق وهو علة وهي في مراق البطن يحدث من انفتاح الصفاق وانفتاقه اى انشقاقه ج ان عمارا اساء الادب واغلظ له في القول فلذا تاديبه وعلى تقدير كثرة الصحابة في حقه فاذا جاز القتل المفسدة جاز التاديب ج تاديب مثله على مثل هذا الفعل بالوجه المنقول غير مشروع وانما قتل على عليه السلم اهل البغي وقد قال الله تع فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فاين احديهما من الآخر وضرب ابا ذر الغفاري ونفاه الى الربذة موضع به قبر ابي ذر وذلك لانه بلغه انه في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما



احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات ج انه كاد يفسد باقواله الامور وتشوش الاحوال استدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط فادبه لذلك ثم قال اما ان تلحق واما ان تخرج حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ج قال النبي عليه السلم قل الحق ولو كان مرا فكيف يجوز الضرب بالسوط وغيره لمثل هذا القائل والذي يؤيد ذلك قول علي عليه السلم لابي ذر لما اخرج الى الربذة يا ابا ذر انك غضبت لله فارج من غضبت له ان القوم خافوك على دنياهم وخفتهم على دينك فاترك في ايديهم ما خافوك عليه واهرب منهم ما خفتهم عليه فما احوجهم الى ما منعتهم وما اغناك عما منعوك وستعلم من الرابح غدا والاكثر حسدا ولو ان السموات والارض كانتا على عبد رتقا ثم اتقى الله لجعل الله له منهما مخرجا لا يونسنك الا الحق ولا يوحشنك الا الباطل فلو قبلت دنياهم لاحبوك ولو قرضت منها لامنوك واسقط القود اي القصاص عن ابن عمر وهو قد قتل هرمزان وكان مسلما والحد اي حد الشرب عن الوليد بن عقبة وحدهما عليهما ج اما انه لم يقتله لانه كان مجتهدا وقد قال ان هذا القتل جرى في غير سلطاني فلا يلزمني حكمه وذلك لانه قتل قبل عقد الامامة لعثمان واما الحد فانما اخر حد الشرب لكونه على تهمة من شربه الخمر وقد حده بعد ذلك ج اذا دفع القود الى الامام وثبت عنده بالطريق المشروع وجب عليه الحكم به سواء جرى هذا الامر في سلطانه او لا وهو ما حد الوليد بل حده علي عليه السلم وقال لا تعطل حد الله تع وانا حاضر وخذله اي ترك عونه ونصرته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي عليه السلم الله قتله واعترض بان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم بانه الاوباش يعني الاخلاط من الناس لا يمكن دفعهم عن قتله وقول علي الله قتله انما كان لارضاء القوم ومداراة الخوارج حتى لا يخرج عليه الامر واجيب بانه كيف لا يمكن دفعهم وقد ارسل علي عليه السلم الحسنين عليهما السلم اليه ليذب عنه في نصرته فقال لا حاجة لي في ذلك وما كان قوله للارضاء والمداراة بل كان بيانا للواقع بدليل قوله وانا جامع لكم امره استأثر فاساء الاثرة وجزعتم فاسأتم الجزع ولله حكم واقع في المستأثر والجازع ولم يدفن الا بعد ثلث من الليالي لعدم الاهتمام بشأنه وعابوا اي الصحابة عليه غيبته عن بدر وهو موضع وقعة بدر الكبرى بقرب المدينة واحد وهو جبل بالمدينة وقعت فيه وقعة احد وغيبته عن بيعة الرضوان وعابوه بانه لم يكن عالما بالاحكام حتى سأل عن حد الشرب وجوده الافضل فلو ان عليا اعلم الرجال في دين الله فلم يكن عالما بالاحكام

القود اى
قصاص

ای بيعة الرضوان الى عابوا غيبته
الرضوان

ای استبعاد

اعلم ابو بكر سمرة

وانه قد قام جماعة من قتلة عثمان وقالوا نحن قتلنا عثمان فلم يقتص منهم وانه شهد وحده لفاطمة
على فدك ولم يعلم ان شهادة الواحد لا تقبل وانه ما كان يعرف تدبير الحروب وكان لا يستقيم له
راى ولا كلمة لم ينتظم له امر في حيوة النبي ولا بعد وفاته وان ابن عباس اشار اليه ان يولي معوية
مدة ثم يستبدل به ويعزله فلم يفعل حتى كان منه ما كان وانه كان مستبدا برايه وترك المشورة و
تاركها مخطئ وان اصاب باجماع العقلاء وانه اضطرب عليه عسكره لسوء تدبيره حتى قال اهل الشام
على رجل شجاع غير انه لا بصيرة له بالحرب واجيب عنه بانه ما حكم احدا بل حكم خصمه
وبان قتلة عثمان كانوا في شوكة ويحتاج في اجراء حكم الله عليهم الى معونة وقد شغل عن ذلك طلحة
والزبير وبانه يحتمل ان يكون قد جوز ان يخرج ويسمع ما سمع فادى ما كان عليه مع تجويز ان نظر غيره
فشهد بمثل شهادته مع انه يجوز ان يحكم الحاكم بشاهد ويمين وبان مشاهدة حروبه وتصفح
كلامه في كيفية الحرب مما تضطر العقول الى انه كان اوحد الخلق في اصابة الراى في تدبير الحروب
فكل فساد جرى في امر ولايته انما كان من قبل قومه لسوء تدبيرهم وقلة طاعتهم له وبانه انما لم يول
معوية لانه لم يكن في نظره اهلا للولاية ولذلك قال وما كنت متخذ المضلين عضدا وبانه ما كان مستبدا
برايه مطلقا بل انما يعمل بانه كان يشاور اهل العلم والراى وبان اضطراب عسكره لا يدل على سوء تدبيره
لان حركاتهم الفاسدة مربوطة بآرائهم الفاسدة وعلي افضل من غيره من الصحابة حسبا ونسبا وسوددا
ومكتسبا وذلك لكثرة جهاده في سبيل الله وعظيم البلاء اى اختباره في وقائع النبي عم باجمعها الوقايع جمع
الوقعة وهو القتال ولم يبلغ احد من الصحابة درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها
من غزوات النبي عم وهي مشهورة مبينة في كتب السير حتى قال النبي عم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
وقال يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وقال علي ان الموت طالب حثيث لا يفوته
المقيم ولا يعجزه الهارب ان اكرم الموت القتل والذي نفس ابن ابي طالب بيده لالف ضربة بالسيف على الراس
اهون من ميتة على الفراش واذا كان اشجع كان افضل وقال الله وفضل الله المجاهدين على القاعدين
ش على تقدير ان يكون اكثر جهادا بالقتال ومبارزة الابطال عليهم فيه ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا
لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا وجود لها فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات او الجهاد مع العدو باقامة
البراهين ودفع الشبهات ج انك ستعلم ان الفضايل كلها اصولها وفروعها عليها وعليها فارجع

وان عليا عم افضل الصحابة
حنين واد بين مكة والطائف
واحد جبل قرب [illegible]
يوم الاحزاب [illegible] الخندق
[illegible]



واتوى فيكون اكثر جهادا في الكل والاعلم الصحابة لقوة حدسه وقد روى عنه في هذا الباب امور عجيبة
كما هو مذكور في بعض الكتب منها انه مات رجل وخلف ابنا وعبدا وادعى كل منهما عنده انه ابن الميت
والآخر عبده فامر بثقبتين في جدار المسجد وامرهما بان يخرجا راسيهما منهما الى خارج المسجد وامر
شخصا خارج المسجد بان يسل سيفه فقال له اضرب عنق العبد فردّ احدهما راسه فحكم بانه العبد
وشدة ملازمته للرسول واستفادته منه ولا نزاع انه كان في اصل الخلقة في غاية الذكاء والاستعداد
للعلوم وكان الرسول صلعم في غاية الحرص في تربيته وارشاده وكان يدخل عليه في كل يوم ويعلمه ان
مثل هذا التلميذ اعلم من وصل الى خدمة الرسول صلعم في الكبر ولم يصل اليه في اليوم والليلة الا زمانا
يسيرا وفضل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر وقال علي عم في كلام يومئ
الى وصف الاتراك كاني اراهم قوما كان وجوههم المجان المطرقة يلبسون السرق والديباج ويعتقبون
الخيل العتاق ويكون هناك استحرار قتل حتى يمشي المجروح على المقتول ويكون المفلت اقل من الماسور فقال
له بعض اصحابه لقد اعطيت يا امير المؤمنين علم الغيب فضحك وقال للرجل وكان كلبيا يا اخا كلب ليس هو بعلم
غيب وانما هو تعلم من ذي علم وانما علم الغيب علم الساعة وما عدده الله سبحانه بقوله ان الله عنده علم
الساعة الاية فيعلم سبحانه ما في الارحام من ذكر او انثى وقبيح او جميل وسخي او بخيل وشقي او سعيد ومن
يكون في النار حطبا او في الجنان للنبيين مرافقا فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله وما سوى ذلك فعلم
علمه الله نبيه صلعم فعلمنيه ودعا لي بان يعيه صدري وتضطم عليه جوانحي وبان لا ينسى لقوله تعالى وتعيها
اذن واعية قال رسول الله صلعم اللهم اجعلها اذن علي فقال علي عم ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال
عليه السلم علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر
الوقايع المشكلة والمسائل المعضلة بعد غلطهم فيها كما هو مسطور في المناهج وقال النبي صلعم اقضاكم علي
والاقضى يكون اعلم لان القضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم وخصوصا الى الفروع واما ساير الصحابة
فقد يرجح بعضهم الى بعض في علم خاص كقوله عليه الصلوة والسلم افرضكم زيد بن ثابت واقرأكم ابي والسند
الفضلاء يرجع اليه فان المعتزلة ينسبون انفسهم في علم اصول الكلام اليه والاشعري ايضا منتسب اليه لانه كان
تلميذ الجبائي المعتزلي المنتسب الى علي وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذا له وقد بلغ منه في تفسير كثير من
المواضع التي تتعلق بعلوم دقيقة وعلم النحو انما ظهر منه وارشد ابا الاسود الدؤلي اليه وعلم التصفية

الباطن الذي هو من اسرار العلوم انما اخذه المشايخ منه او من اولاده او من تلامذة
اولاده وعلم الشجاعة وهو ما رسته الاسلحة معلوم ان نسبته ينتهي اليه واخبر هو بذلك
اي بانه اعلم الصحابة بقوله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية
بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما
من آية انزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي
اي شيء نزلت وهو صادق وفاقا واذا كان اعلم كان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون وقوله يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات لا يقال انه وان كان
اعلم من غيره في اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه لخوضه في آحاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي ويجوز
ان يختص غيره بشيء من فضل العلم يكون بها افضل منه لانا نقول ما مر صريح في انه اعلم منهم مطلقا وسيجيء
افضليته في ساير الفضايل ايضا وعلي افضل لقوله وانفسنا في قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين وذلك لانه لما نزلت
هذه الآية دعا رسول الله صلعم وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين وخرج
رسول الله ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي عليهم الصلوة والسلام وهو يقول لهم اذا انا دعوت
فامنوا فذلك قوله ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم يعني عليا علم ثم نبتهل اي
نتضرع في الدعاء ولا شك ان من هو نفس النبي صلعم فهو افضل الصحابة لا يقال انفسنا صيغة الجمع فلو
كان المراد منها عليا لكان مجازا والاصل عدمه لان القرينة المخصصة متحققة ههنا وهي ان النبي حيث
خصص عليا بالمباهلة ولم يخرج غيره من بني العم معه علم ان المراد بالعام هو لا غير لا يقال لم لا يجوز ان
يكون المراد بانفسنا نفسه لا عليا فان المراد من نفسه شاهد انه لا يقال دعا نفسه الحد كل الشيء
وهو وان كان مجازا ايضا على ان مجاز وليس احد المجازين اولى من الآخر لان المجاز الاول راجح
لتعلقه بكلام وكثرة سخائه على غيره بايثار المحاويج على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجهم حتى انزل
الله في شانه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قال عطاء عن ابن عباس ان عليا
اجار نفسه يسقي نخلا بشيء من شعير ليلة حتى اصبح وقبض الشعير وطحن ثلثه فجعلوا منه شيئا ليأكلوه فلما
تم انضاجه اتى مسكين فسال فاخرجوا اليه الطعام ثم عمل الثلث الثاني فلما تم انضاجه اتى اسير من



المشركين فسال فاطعموه ثم عمل الثلث الباقي فلما تم انضاجه اتى يتيم من المشركين فسال فاطعموه وطووا
يومهم ذلك فانزلت فيهم الآيات وكان علي ازهد الناس بعد النبي علم المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم الزاهد وقد علم منه بالتواتر ترك اللذات الدنيوية من اول العمر الى آخره مع القدرة لاتساع
ابواب الدنيا عليه حتى قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وامك حقير و
قال ولانتم دنياكم هذه ازهد عندي من عطفة عنز وقال اما والله لدنياكم هذه اهون في عيني
من عراق خنزير في يد مجذوم وكان زهاد الصحابة كابي ذر وسلمان وابي الدرداء تلامذته وكان علي
اعبدهم بعد النبي صلعم المواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد وقد
اشتهر انه صار جبهته كركبة البعير لطول سجوده بواسطة اقباله على الله بالكلية واشتغال سره به
ويشهد بذلك ما روي انه لما قصد الحجام نزع نصل نبل في عضو منه في بعض الحروب فجعل يتململ فقال
الحسن علم دعوه حتى يشتغل بالصلوة فلما اشتغل بها نزعه منه في حال السجود وهو لم يحس به و
ذلك لانصال نفسه القدسية بمبداها وعدم ملاحظته شيئا آخر في ذلك الوقت وكان احلمهم بعد النبي صلعم
المواظب على الاناة وحبس النفس على المكروه وتحمل الاذى والعفو عن الذنوب يخص باسم الحليم قال
في اصحابه واني لعالم بما يصلحكم ويقيم اودكم ولكني والله لا ارى اصلاحكم بافساد نفسي وعفى عن مروان
مع شدة عداوته له حين اخذ اسيرا يوم الجمل فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلام الى علي علم
فكلماه فيه فخلى سبيله وقال لم تلق الامة منه ومن ولده يوما احمر وكان اشرفهم بعد النبي صلعم خلقا و
اطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته من ما اشتهر من سخاوته وزهده وعبادته
وحلمه وشرف خلقه لا يدل على انه ازيد وافضل من غيره في هذه الصفات بل يدل على اتصافه بها ما اشتهر
من الافضلية في كل واحد واحد ولهذا ذكر ما بصيغة افعل التفضيل وكان اقدمهم ايمانا بالنبي صلعم روي
انه صلعم بعث يوم الاثنين واسلم علي علم يوم الثلثاء وقال النبي صلعم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب و
قال علي علم انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وقال عليه السلم
على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه
احد فكان افضل لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون لا يقال قال النبي صلعم ما عرضت الايمان

علی احد الا و کان له کبوة غیر ابی بکر فانه لم تلعثم الکبوة مثل الوقعة تکون من الرجل عند الشی ١٤٢
یکرهه والتلعثم الرجل فی الامر اذا تمکث فیه و تانی و ذلک یدل علی ان ابا بکر رضه سبق الی الایمان
علی من عداه والا لکان تاخره فی الایمان لا لعدم اجابته بل لتقصیر النبی فی دعایه الی الایمان
و ذلک محال فی حق النبی صلعم ولو سلم تاخر ایمانه عن ایمان علی لکن ایمانه بعد البلوغ وایمان علی
قبل لعدم لسبقه الی الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم وایمان البالغ بالاتفاق علی صحته افضل
من ایمان الصبی للاختلاف فی صحته ولو سلم ان من سبق اسلامه فهو افضل لکن من جهة سبق
الاسلام لا مطلقا ج عدم التلعثم لا یدل علی السبق الزمانی مطلقا وسبب تاخره فی الایمان
لا ینحصر فی تلعثمه وتقصیر النبی فی دعایه الی الایمان حتی یلزم عند انتفاء الاول وجود الثانی لجواز ان یکون
هناک اسباب وموانع اخر مثل غیبته وحضور الاعداء وعدم الاستیناس وغیر ذلک من الموانع
الخارجیة وایمان البالغ السابق کفره زمانا کیف یکون افضل من ایمان من هو معصوم من اول العمر
الی اخره بالاتفاق ومع هذا یکون سابقا علی غیره سبقا زمانیا فان سن علی علیه کان حین
خمس وستین وست وستین والنبی قد بقی بعد الوحی ثلثا وعشرین سنة وعلی بقی بعد النبی صلعم
قریبا من ثلثین سنة فاذا اسقطنا ثلثا وخمسین من ست وستین بقی ثلث عشرة فاذن علی
عند نزول الوحی کان من اثنی عشرة سنة وثلث عشرة سنة وبلوغ الانسان فی مثل هذا السن
اقل سنه ممکن وواقع ایضا فیحکم بوقوعه منا القول علی الفاظه علیها السلام وجل اقواهم سلما و
اکثرهم علما ولو کان صبیا حین اسلم لما صح هذا الکلام والمطلوب ههنا لیس الا انه افضل من
جهة سبق الاسلام والافضلیة فی سایر الفضایل انما تلزم من غیر ذلک و کان افصحهم بعد النبی صلعم
بل هو مشرع الفصاحة وموردها ومنشا البلاغة ومولدها ومنه ظهر مکنونها وعنه اخذت
قوانینها وعلی امثلته حذا کل قایل خطیب وبکلامه استعان کل واعظ بلیغ ومع ذلک فقد سبق
وقصروا وتقدم واخروا لان کلامه الکلام الذی علیه مسحة من العلم الالهی وفیه عبقة من الکلام
النبوی فان اردت الاطلاع علی انه امام ائمة الفصاحة فعلیک بمطالعة نهج البلاغة والله یقول
الحق وهو یهدی السبیل ش لا نسلم ان الافصح افضل ولو سلم فهو افضل فی هذه الصفة لا مطلقا
ج الافصح لا شک انه افضل من الفصیح فی هذه الصفة واذا کان افضل فی سایر الصفات کما مر وهی



کان افضل علی الاطلاق و کان اسدهم رایا بعد النبی صلعم واحسنهم تدبیرا اید ک علیه قول علیه لعمر
وقد شاوره فی الخروج الی غزو الروم انک متی تسر الی هذا العدو فتلقهم فتنکب لا تکن للمسلمین نصب عینه
کهفة دون اقصی بلادهم لیس بعدک مرجع یرجعون الیه فابعث الیهم رجلا محربا واحفز معه
اهل البلاد والنصیحة فان اظهرک الله فذاک ما تحب وان تکن الاخری کنت ردا للناس ومثابة للمسلمین ادع کرم الحرب
وروی انه ذکر عند عمر حلی الکعبة وکثرته فقوم قالوا لو اخذته فجهزت به جیوش المسلمین کان اعظم للاجر وما تصنع الکعبة بالحلی فهم عمر بذلک وسئل عنه علیا فقال ان القرآن انزل علی النبی صلعم
والاموال اربعة اموال المسلمین فقسمها بین الورثة فی الفرایض والفیء فقسمه علی مستحقیه والخمس
فوضعه الله حیث وضعه والصدقات فجعلها الله حیث جعلها وکان حلی الکعبة فیها یومئذ
فترکه الله علی حاله ولم یترکه نسیانا ولم یخف علیه مکانا فاقره حیث اقره الله ورسوله فقال عمر لولاک
لافتضحنا وترک الحلی بحاله وقال لعثمان فاعلم ان افضل عباد الله عند الله امام عادل هدی
وهدی فاقام سنة معلومة وامات بدعة مجهولة وان السنن لنیرة لها اعلام وان البدع
لظاهرة لها اعلام وان شر الناس عند الله امام جائر ضل وضل به فامات سنة ماخوذة واحیی
بدعة متروکة وانی سمعت رسول الله صلعم یقول یؤتی یوم القیمة بالامام الجائر ولیس معه نصیر ولا عاذر
فیلقی فی جهنم فیدور فیها کما یدور الرحی ثم یرتبط فی قعرها وانی انشدک الله ان تکون امام هذه الامة
المقتول فانه کان یقال یقتل فی هذه الامة امام یفتح علیها القتل والقتال الی یوم القیمة ویلبس امورها
علیها ویبث الفتن فیها فلا یبصرون الحق من الباطل یموجون فیها موجا ویمرجون فیها مرجا ش
هذا یدل علی انه اسدد رایا فی هذه الصورة ولا یلزم منه کونه اسدد رایا من جمیع الصحابة ج الذی نظر
فی نهجه وامره ونواهیه وعهوده وکتبه ورسایله الی اعدایه وامرا بلاده والی عماله ووصایاه
لاهله واصحابه وغیر ذلک مما اشتمل علیه الباب الثانی من النهج لا یخفی علیه ذلک والله المرشد و کان
اکثرهم حرصا علی اقامة حدود الله بعد النبی صلعم وقد تواتر منه انه لم یسامح فی ذلک اصلا کما مر فی حد الولید
ولم یلتفت الی القرابة والمحبة و احفظهم بعد النبی للکتاب العزیز وهو کلام الله الذی لا یاتیه الباطل
من بین یدیه ولا من خلفه ولهذا اکثر القراء یسندون قراءتهم الیه کابی عمرو وعاصم وغیرهما و علی
افضل من غیره من الصحابة لاخباره بالغیب کاخباره بقتل نفسه فی رمضان وغیر ذلک و استجابة دعائه فی
مواضع کثیرة و ظهور المعجزات عنه کما تقدم و اختصاصه بالقرابة فانه کان اقرب الی الرسول صلعم من العباس

١٣٧ وان كان عم النبي لكنه كان اخا لعبد الله من الاب وكان ابو طالب اخا له من الاب والام **والاخوة**
اى ولاختصاصه بالاخوة لان النبي صلعم لما آخى بين الصحابة اخذ عليا على اخا لنفسه **من** كثرة
حرصه على اقامة الحدود وحفظ كتاب الله واخباره عن الغيب واستجابة دعائه وظهور المعجزات
عنه واختصاصه بالاخوة والقرابة اتفاقا لعلى كلاهما فضل والفعل على انه افضل من غيره **ح** منه
منضم الى ما سبق تدل على انه افضل لاتصافه بجميع الكمالات **ووجوب المحبة** لقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هولاء
الذين نودهم قال على وفاطمة وولدهما **س** لا نسلم ان اختصاصه بوجوب المحبة فان جميع الصحابة
مشاركون له في ذلك ح انهم لا يدخلون في القربى فكيف يشاركونه فيما هو مختص بذوى القربى **والنصرة**
اى ولاختصاصه بالنصرة لرسول الله لقوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المومنين والمراد بصالح المومنين على هكذا نقل ابو صالح عن ابن عباس والعلماء بهذا الامر هو الناصر
اذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل على ح وصالح المومنين على الانبياء خلاف الظاهر **و**
**مساواته للانبياء** روى احمد البيهقي في فضائل الصحابة انه قال النبي صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى على بن ابي
طالب فقد اوجب هذا الخبر مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة مطلقا
فكان على ع افضل ايضا لان المساوى للافضل افضل **س** لا نسلم ان مساواته لكل نبي في صفة توجب
مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة والا لزم خلاف الاجماع وان يكونا افضل من كل واحد منهم و ان يكون ثم
هو باطل واذا لم يلزم مساواته لهم في الفضائل بعد الاستدلال **ح** مساواته لكل واحد منهم في صفة
هي صفة كمال توجب ان يكون هو بمجموع تلك الصفات المساوية لصفات الانبياء افضل من باقي
الصحابة وتم الاستدلال **وخبر الطاير** اى ولاختصاصه بخبر الطاير وهو ان النبي صلعم اهدى اليه طاير
مشوى فقال اللهم ائتني باحب خلقك الى ياكل معى من هذا الطاير وفي رواية اللهم ادخل الى احب اهل
الارض اليك فجاء على واكل معه من ذلك الطاير فكان على احب الخلق الى الله ممن ياتي الى النبي لا مطلقا
حتى يكون احب من النبي ايضا وكل من كان كذلك كان اعظم ثوابا اذ المراد بمحبة الله العباد ارادة
الثواب في حقهم وكل من كان كذلك كان افضل **س** يمكن ان يكون احب الخلق الى الله في النظر الى شئ دون شئ

لصحة

لصحة الاستفسار بان يقال احب خلقك في كل شئ او في بعض وعند ذلك لا يلزم من زيادة ثوابه في
بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شئ لجواز ان يكون غيره ازيد ثوابا منه في شئ آخر **ح** احتمال
العموم راجح لحصول المقتضى وهو اللفظ العام واحتمال الخصوص مرجوح اذ الاصل عدمه هذا مع
ان الاحب مطلق والاصل عدم تقييده **و** لاختصاصه بخبر **المنزلة والغدير** كما مر ذكرهما **وغيرهما** من
الاخبار كخبر الراية روى ان النبي صلعم بعث ابا بكر رض الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رض فرجع منهزما
فبات رسول الله صلعم مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال
النبي صلعم اين على فقيل انه ارمد العينين فطلبه فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وكخبر السيادة قالت
عائشة رضها كنت جالسا عند النبي صلعم اذ اقبل على فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي
انت سيد العرب قال انا سيد العالمين وهو سيد العرب **وانتفاء سبق كفره** على اسلامه لكونه
مسلما حين لم يفر **س** لا نسلم ان انتفاء سبق كفره يدل على انه افضل وانما يدل عليه ان لو كان سبق
كفر غيره بعد البعثة واما قبل البعثة فلا ولو سلم ان انتفاء سبق الكفر يوجب الافضلية فلا نسلم انه يوجب
الافضلية مطلقا **ح** سبق الكفر على الاسلام ما حل الافضلية المطلقة مع ان سبق كفر غيره حال البلوغ
بعد البعثة متحقق في الجملة لان اسلامه انما تحقق بعد البعثة وعرض الايمان والقبول وانتفاء سبق
الكفر منضما الى الفضائل المذكورة يوجب الافضلية مطلقا **وكثرة الانتفاع به** وذلك لانتفاع المسلمين بكثرة
جهاده ورجوعهم اليه في الوقايع المشكلة واستفادتهم العلوم الحقيقية من اسرار التوحيد والعدل
والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد وغيرها منه وبكثرة سخائه وزهده وحلمه وخلقه وبعضا حة
ودرايته وحرصه على اقامة حدود الله وحفظ كتاب الله وغير ذلك من الفوائد الدينية والدنيوية
**س** لا نسلم ان انتفاع المسلمين بعلى اكثر بل انتفاعهم بابي بكر وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من نظر في
حالهما ونصرتهما للدين فان الاسلام لا يتقوى باحد كما تقوى بهما **ح** نحن ما ادعينا اكثرية الانتفاع به
بل كثرته هذا مع ان ما مر من الانتفاعات المتنوعة خصوصا الانتفاعات الحقيقية العلمية والعملية
التي توجه اليها عظام اشراف الناس وافاضلهم من الاولياء والعلماء والزهاد والعباد والابرار و
اهل الفتوة يتعلق اكثر **وتميزه** اى ولتميزه **بالكمالات النفسانية** كالعلم والسخاوة **والبدنية** كالقوة الجسمانية نية

والخارجية فكونهما شريفين من الاب والام اما من الاب فلانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن
هاشم واما من الام فلانه علي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم والهاشمي افضل الناس ومن الكمالات الخارجية
المصاهرة ولم يكن لاحد منها مثل ماله ومنها انه لم يكن لاحد من الصحابة في تمام الفضل مثل اولاده كالحسن
والحسين اللذين هما سيدا شباب اهل الجنة ثم انظر الى اولاد الحسن كالحسن المثنى والمثلث وعبد
الله المحض والنفس الزكية والى اولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا
والنقي ... بفضلهم كل عاقل ومن اتصف بتلك الكمالات مع علمه انه كامل فاضل والافضل على انه اصلح
اتصافه بجميع الكمالات على الوجه المذكور دال على انه افضل وعورض بالدلايل والفضايل اما الدلايل
فاتفاق الامة بعد وفات الرسول صلعم على نصب ابي بكر رضه وعقد الامامة له واتباع الصحابة في
مدة حيوته له وسموا انفسهم ابا بكر في غزواته وتنفيذ اوامره ونواهيه ومن تقدم اي عمر رضه اهلا للامامة
نصه ابي بكر اليه واجتمعت الصحابة على ذلك وقد قال النبي صلعم في حقهما اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وعمر جعل الامامة شورى لانه كان يرى انهم افضل الخلق في زمانهم وقال مات رسول الله صلعم وهو عنهم
راض الا انه تردد في التعيين ولم يترجح في نظره واحد اراد ان يستظهر براي غيره ثم اتفق المسلمون
بعد على عثمان لاستجماعه شرائط الامامة واما الفضائل فبقول النبي صلعم حين قال خير امتي
ابو بكر ثم عمر وقال هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقال لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر اصح
ان يتقدم عليه غيره وقال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي
الذي اوجب له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقال وان مثل ابي بكر كمثل ... في الناس صدقني
وآمن بي ... وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقال ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر وقال اكثر المفسرين ان قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى نزلت في حق ابي بكر رضه والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقيكم والاكرم عند الله هو الافضل وقال لو لم ابعث لبعثت يا عمر وقال عمر سراج اهل الجنة ومما يدل
على علو شان عمر انه نادى وهو بالمدينة يا سارية الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته وانحاز الى
الجبل وجهز عثمان جيش العسرة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد بعدما كاد
وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن وقد اختار النبي صلعم له تزويج ابنتيه وقال لو كانت لنا ثالثة



لو كانت لنا ثالثة لزوجناك وكان يختم القرآن كل ليلة في صلوة حتى نزل في حقه قوله تعالى
امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه والحق تعظيم جميع
اصحاب رسول الله الذين مدحهم الله في قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها ابدا ذلك الفوز العظيم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا
سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود ذلك مثلهم
في التورية ومثلهم في الانجيل ومدحهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم واما ما نقل من الصحابة من الامور الموجبة للطعن فيهم فلها محامل
وتاويلات ومع ذلك فان المطاعن لا تعادل الاحاديث الواردة في مناقبهم فيجب الكف
عن الطعن فيهم والاجتناب عما لا يليق بهم نفعنا الله بمحبتهم اجمعين ثم استدل
في امامة باقي الائمة عليهم السلام
على امامة الايمة الباقية من اثني عشر بثلثة اوجه الاول قوله والنقل المتواتر دل على امامة
الايمة الاحد عشر بعد امير المؤمنين علي صلوات الله عليه بالترتيب وهم الحسن ثم الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد الخلف الحجة
المنتظر والنقل المتواتر هو ان الاثنا عشرية ينقلون خلفا عن سلف ان عليا رضي الله عنه
نص على ابنه الحسن ثم انه نص على اخيه الحسين وهكذا نص كل واحد منهم على من
بعده من المذكورين الى ان نص الحسن العسكري على ابنه محمد المنتظر المهدي صح
ولم يخرج من الدنيا حتى اكمل الله عقله وعلمه الحكمة وفصل الخطاب وسبب غيبته اما خوف
الظالمين او مصلحة لا نطلع عليها وطول حيوته من الامور الممكنة كعمر نوح وعمر لقمان وقد
اشتهر انه عاش ثلثة آلاف سنة وقيل ستة آلاف سنة وغيرهما من المعمرين الذين ثبت
الاخبار بها من الموثوقين بخبرهم كعمر الخضر والله تعالى قادر على جميع الممكنات وفي
مذهب الكل ان خرق العادة في حق الاولياء والصالحين امر جائز وروي ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قال للحسين هذا ابني امام ابن امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم

لو سلم صحة الخبر فلم لا يجوز ان يكون التسعة غير الذين جعلتموهم من اولاد الحسين ج الى الحسين انما
حصل التنصيص عليهم ش قوله والوجوب العصمة المشترطة بالنص والسيرة للامام لما عرفته واشتراطها في غيرهم
لانها تقتضي النص لما عرفته والنص منحصر فيهم وفاقا فتعين ان يكونوا ائمة ش قوله ولوجود الكمالات فيهم اي
لوجود الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية الموجبة للافضلية فيهم في زمانهم دون غيرهم فيتعين ان
يكونوا ائمة لقبح تقديم المفضول على الافضل كما مر ومحاربوا علي كفرة لقول الرسول ص حربك حربي يا علي
ولا شك ان محارب الرسول كافر وفيه بحث ومخالفوه من المسلمين فسقة لان طاعة اولي الامر منا واجبة
على الجميع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وعلي كرم الله وجهه بالاتفاق من اولي
الامر فمخالفته خروج عن طاعة الله وهو حقيقة الفسق لا الكفر كما سيجيء ان الخروج عن طاعة الله مع
الايمان المقصد السادس في المعاد الجسماني والروحاني وهو لغة مشترك بين العود وحقيقة المصير و
المرجع وهو الذي كان الشيء فيه وباينه ثم عاد اليه وقد نقل الى الحالة او الموضع الذي يصير اليه الانسان بعد
الموت في دار الاخرة معاد الخلق والوعد بالثواب والوعيد بالعقاب مع بعض ... من العفو والشفاعة
والامر بالمعروف وغيرهما كما سيجيء ولما كانت هذه المباحث متوقفة على امكان عالم آخر استدل عليه بوجهين
عقلي وسمعي قوله حكم المثلين وهما المتصادقان على نوع حكم واحد فمثل هذا العالم ممكن كهذا العالم والا لكان الذي
فصل النوع وجوده غير ماهيته فماهيته ان امتنع وجودها لعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار
شيء منها موجودا فان لها جزئيات اخر معقولة لا يمتنع لماهيتها الامكان بل يمكنها في غير زمانه قوله
والسمع من الكتاب والسنة واجماع الامة دال على امكان عالم آخر مثل هذا العالم فتطابق العقل والسمع في امكان عالم
آخر مثل هذا العالم لما استدل من زعم ان مثل هذا العالم الجسماني ممتنع بوجهين آ انه لو وجد خارج
هذا العالم عالم وقد عرفت ان شكله كري فلا بد من ان يكون بينهما فرجة او لا والثاني ظاهر البطلان لان الكرات
لا تماس الا بجزء واحد فتعين الاول لان الفرجة ان لم تكن ملاء يلزم الخلاء وان كانت بجرم مستقيم ذي امتداد فله
طرفان فلم يجيء ان ... محدد ... عالما ... المحيط بكل الاجسام ... يكون ... فلا يكون العالم كرة
ومن جهة ب انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم تحت محدد واحد لكان في العالمين ... فان طلب ... من
هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وهو محال وان طلبت لزم ان تكون في الامكنة الا
بالقسر اشار الى جوابهما بقوله والكرية اي كروية شكل العالم ممنوعة ووجوب الخلاء ممنوع لجواز ان يكون كل
من العالمين في ثخن محيط بهما كما يكون التدوير في ثخن خارج المركز والخارج المركز في ثخن الممثل واختلاف المتفقات بالطبائع في مقتضيا

مصدر ميمي

اوجمع اجزاءه الاصلية وهذا هو المعاد الجسماني والمعاد الروحاني هو عود الروح بعد المفارقة عن البدن والاتصال بالمجردات

على تقدير ان لا يكون العناصر طالبة لهذه الامكنة ممنوعة لجواز الاختلاف في الصورة او الهيولى و
ان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم فيجوز ان يكون طبائعها مخالفة لطبائع هذه العناصر وان
كانت مماثلة لها في الجسمية ش قد مر الدليل على الكرية ج لو سلم صحته فلم لا يجوز ان يكون كرتان يكون في كل
واحدة منها اجسام من نوع الاجسام التي في الكرة الاخرى ويلي منهما بجسم ذي امتداد مثل ثخن و
احاط بهما جسم كري يكون منتهى العالمين والامكان يعطي جواز العدم على العالم والا لكان واجبا ولزم
الانقلاب والسمع كقوله تع كل شيء هالك الا وجهه وغيره دل عليه اي جواز العدم فتطابق العقل والنقل ثم
آ استشعر اعتراضا بان تجويز عدم العالم بالكلية ينافي اثبات المعاد الجسماني للمكلف لكونه مستلزما اعادة
المعدوم بعينه وقد مر ان لا يعاد اشار الى جوابه بقوله ويتاول العدم في المكلف بالتفرق تفرق
الاجزاء حتى يكون عوده جمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق كما في قصة ابرهيم قال الله تع واذ قال ابرهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى وذلك انه راى جيفة بساحل البحر يتناولها سباع الطير والوحش ودواب البحر
ففكر كيف يجتمع ما قد تفرق منها واحب ان يرى ذلك فسال الله ان يريه احياء الميت فقال الله تع اولم
تؤمن يعني الست آمنت بذلك قال بلى ولكن ليطمئن قلبي بالمعاينة بعد الايمان بالغيب قال فخذ اربعة من الطير
طاوسا ونسرا وغرابا وديكا فصرهن اي قطعهن اليك اي فخذ الكل اربعة من الطير فقطعهن ثم اجعل
على كل جبل منهن جزءا بان تخلط ريشها ولحومها ثم تفرق اجزاءها بان تجعلها على اربعة اجبل ففعل ذلك ابرهيم
وامسك رؤسهن عنده ثم دعاهن تعالين باذن الله فجعلت اجزاء الطيور يطير بعضها الى بعض حتى
تكاملت اجزاؤها ثم اقبلن الى رؤسهن فذلك قوله تع ثم ادعهن يأتينك سعيا قوله آ في المكلف اشارة الى
ان غيره من العالم لا يحتاج الى التاويل لجواز ان يعدم بالكلية من غير عود ش لو صح المعاد بمعنى
جمع الاجزاء بعد تفرقها لما صح اعادة المعدوم وفساد التالي يدل على فساد المقدم بيان الشرطية ان
الانسان المتعين مشارك لغيره في الجسمية وممتاز عنه بالشخصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زائدا على ما له من الجسمية وذلك الزائد لا بد وان يكون صفة
قائمة بذلك الجسم وعند تفرق الاجزاء لا بد من عدم تلك الصفة فاذا اراد الله تع اعادة ذلك الشخص فلا بد
من اعادة تلك الصفة لان تلك الصفة جزء من هوية ذلك الشخص والشيء لا يوجد الا عند حضور جميع اجزائه فثبت
ان اعادة ذلك الشخص لا تتاتى الا مع القول باعادة المعدوم ج لا نسلم ان لو صحت الاعادة بالمعنى المذكور

في جواز العدم على العالم

في وقوع العدم وكيفيته

المرتقى

اثبات الفناء غير معقول

لصحة اعادة المعدوم لاحتمال ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية التي وجدت من اول العمر الى
آخرها وهي اجزاء قليلة وعند حضر كل الاجزاء على ما قيل من غير ان يتطرق اليها التفرق وهذا الاحتمال
مع القول الفاعل المختار غير بعيد واثبات الفناء في الخارج غير معقول لكنه اوجه فا قوله لانه اي
الفناء على تقدير ثبوته ان قام بذاته بان يكون جوهرا لم يكن ضدا للبقاء اذ الجوهر لا يكون ضدا للشي لما عرفت من هذا
خلف وكذا لم يكن ضدا له ان قام بالجوهر اما ابتداء او بوسط بان يكون عرضا لان قيامه به يتوقف على وجوده اذ
يجتمع معه ضرورة واذا توقف عليها واجتمع معه لا يكونا ضدين هذا خلف ب قوله والفناء الاول
او لو جعل الفناء على هذا التقدير فناء لما لما الفناء من غير عكس وذلك لان الفناء حينئذ يكون امرا موجودا كالشي
الذي يحصل له الفناء فجعل احدهما فناء دون فناء الاخر ليس اولى من عكسه وهذا شق ج قوله والاستلزامه
اي استلزام اثباته انقلاب الحقائق ان لم يكن الفناء على هذا التقدير قابلا للفناء اصلا لانه حينئذ يصير واجبا
وهو ممكن بالضرورة او استلزام التسلسل ان كان قابلا للفناء اذ يلزم ان يكون للفناء الموجود فناء آخر
موجود وهلم جرا الى غير النهاية فثبت ان كون الشي محلا للفناء غير معقول واثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح ان كان البقاء على هذا التقدير جوهرا لان جعل بقاء الشي ليس اولى من عكسه لتساوي
النسبة ويستلزم اجتماع النقيضين ان كان عرضا لانه يلزم ان يكون في محل لكونه عرضا على تقدير ان
لا يكون في محل واثباته في محل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او بوسط لان اثباته فيه يتوقف على
حصوله في زمانين فصاعدا فان كان هذا الحصول هو نفس البقاء لزم توقف الشي على نفسه ابتداء وان
كان معلول البقاء لزم توقف الشي على نفسه بوسط واذا امتنع اثبات البقاء في محل ولا في محل يكون هو
من المعاني العقلية ولان المعقول من بقاء الله تعالى امتناع عدمه ومن بقاء غيره مقارنة وجوده لزمانين
فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج ووجوب
ايفاء الوعد بالثواب على الطاعة والوعيد بالعقاب على المعصية بعد الموت على الله تعالى عقلا يستلزم وجوب
البعث لان الايفاء يتوقف على الاعادة وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب والحكمة المتعلقة بفوايد الاوامر
والنواهي الاخروية تقتضي وجوب البعث تحصيلا للعدل الواجب والضرورة قاضية بثبوت البعث
الجسماني من دين محمد صلعم بان يجمع الله الاجزاء المتفرقة من الموتة ويرد الحياة اليها وذلك لورود القرآن
بذلك في آيات كثيرة دالة على بعث الكل فصاصلا كقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى ايحسب

الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما وقوله افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وهذا اكثر من ان يحصى وقد تواتر ان النبي صلعم كان يثبت المعاد
الجسماني ويقول به مع امكانه اي البعث الجسماني فحينئذ ان فان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة
والالام يتصف بهما قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وايجاد
الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الممكنات فثبت ان المعاد الجسماني ممكن والصادق قد اخبر عنه فيكون حقا
وهو المطلوب ثم التمسك بالنصوص في العقليات غير جائز لانا لو قدرنا قيام دليل عقلي على ضد ما قام
الدليل السمعي عليه فاما ان يقدم النقل على العقل وهو باطل لان اصل النقل العقل فلو كذبنا العقل المصدق
النقل لزمنا تكذيب النقل ايضا فيكون تصحيحه مؤديا الى ابطاله وانه غير جائز واما ان يقدم العقل على النقل
فحينئذ يتوقف دلالة النقل على عدم المعارض العقلي فالعلم بذلك لما ان يستفاد من قيام الدلالة العقلية
على صحة مدلول النقل فحينئذ يضيع الدليل النقلي او من قيامها على انه لا معارض له وكذلك الدليل العقلي من الادلة
العقلية وذلك متعذر الا ان يتمسك بعدم الوجدان لكنه لا يفيد العلم بعدمه بل غايته انه يفيد الظن ج
نحن نسلم ان التمسك بالظواهر في العقليات غير جائز ونحن لم نفعل ذلك هنا بل تمسكنا بالنقل المتواتر
الذي لا يحتمل التاويل بل قطعا لثبوت المعاد الجسماني في دين محمد صلعم آ احتج من منع المعاد الجسماني
بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها بانه لو اكل مكلف مكلفا آخر وصار جزءا منه فالماكول اما ان يعاد في
الاكل او الماكول او لا يعاد فيهما ما كان فلا يعود احدهما بتمامه اشار الى جوابه بقوله ولا يجب اعادة فواضل
بل المعاد من المكلف اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان الباقية من اول عمره الى آخره الخارجة لا الهيكل
المتبدل المعتور عليه الكثرة الاحوال والماكول فضل من المغتذي فلا يعاد فيه فالاجزاء التي هي اصلية
لاحدهما فاضلة عن الآخر والمعتبر عود الاصلية لا الفاضلة آ احتج من منع المعاد البدني على ما اخبر
به الانبياء بحجج اوجه فا انحراق الافلاك وانتثار الكواكب محال ب كون الجنة فوق السموات السبع
وكون جهنم تحت الارضين يقدح في كرية العالم ج بقاء الحيوة مع دوام الاحراق بالنار غير معقول د
تولد البدن من غير التوالد محال لان تكون الانسان لابد وان يكون من المني ودم الطمث فاما من الاجزاء
الترابية اليابسة فهو محال معلوم امتناعه بالبديهة ولو جوزنا كون الانسان لا من اب وام لجوزناه

في كل من نراه ولما بطل ذلك فكذا الاول ه القوة الجسمانية لا تقوى على البقاء مدة غير متناهية فالسعادة
والشقاوة الجسمانية متناهية فبطلت الاعادة البدنية اشار الى الجواب الاول بقوله وعدم انخراق
الافلاك استبعاد لا امتناع فان الافلاك حادثة فجاز عدمها واذا جاز عدمها جاز انخراقها والى
جواب الثاني بقوله وحصول الجنة فوقها استبعاد وليس بمنع لجواز ان يكون فوقها عالم آخر ولزوم
بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل ولزوم الخلاء كلها ممنوع ويجوز ان يكون الجنة في هذا العالم
كما قيل الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن والى الجواب الثالث بقوله ودوام الحيوة مع الاحتراق الدائم استبعاد وليس
بممتنع بحسب الذات فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن
الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتهرى ولا يموت بها ولان بقاء الجسم امر ثابت في مذهب الطبيعيين
تلازم اركان الجسم كما في الذهب والطلق ولعل الله تعالى يعطي تلازم اركان البدن والمزاج بحيث
لا يتطرق اليه آفة الانحلال فيكون با قيا مع وجود الاحتراق والى جواب الرابع بقوله وتولد
البدن من غير التوالد استبعاد لا امتناع فيه بعد مشاهدة التولد في الحيوان والنظر في عجائب
خلق السموات والارض يستصغر لنا ذلك فيجب قدرة الشامل لكل المقدورات والى الجواب
الخامس بقوله وتناهي القوى الجسمانية والامور السابقة كلها استبعادات لا امتناع فيها ويجوز ان
يحصل للبدن من الفيض الدائم من الله العزيز القدير ما يستعد لافعال لا تتناهى فسبحان الواجب
النافع ينبوع الوجود ومبدأ الخير الدائم ويستحق المكلف الثواب وهو النفع المستحق المقارن
للتعظيم والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الارتفاع بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح كفعل المباح الذي يحصل به ترك الحرام والاخلال به اي بالاخلال بالقبيح بتركه بشرط
فعل الواجب لوجوبه اي لاجل وجوب الواجب في نفسه كالواجب المعين او لوجه وجوبه اي او بشرط فعل
الواجب لاجل وجه وجوب الواجب لا لاجل وجوبه في نفسه كالواجب المخير مثل خصال الكفارة فانه يجب
الاتيان بالكل ولا يجوز الاخلال به ايضا وكل واحد اتي به بدلا عن الآخر وقع الموقع وكمقدمة الواجب
والمندوب كذلك اي وبشرط فعل المندوب لندبيته في نفسه كالمندوب المعين او لوجه ندبيته كالمندوبية
في نفسه كالمندوب المخير والضد اي بشرط فعل ضد القبيح لانه ترك القبيح كفعل المباح لاجل انه ترك الحرام

والثواب والعقاب



او ما يحصل به ترك الحرام وبشرط الاخلال بالقبيح لانه اخلال به اي لاجل انه اخلال القبيح وترك له وانما
شرط ان يكون الفعل والاخلال لاجل شيء مما ذكر لان مجرد صدور الفعل عن المكلف لا يكفي في ان يستحق
الثواب بل لا بد مع ذلك من القصد اليه على وجه الامتثال المكلف به وانما يستحق الثواب والمدح
بالفعل او الاخلال لان المشقة الحاصلة للمكلف بواسطة الفعل او الاخلال من غير عوض يحصل له في
مقابلة تلك المشقة من نفع او دفع ضرر ظلم بالضرورة والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن الغني القادر الحكيم
ولو امكن الابتداء به اي بالعوض الذي هو الثواب والمدح بدون مشقة التكليف كان التكليف بالمكلف به
عبثا بالنسبة اليه تعالى لخلوه عن غاية وغرض وفائدة لا تحصل الا به وضررا بالنسبة الى المكلف لا فائدة له تحصل
الا به وهو التالي باطل فكذا المقدم واذا لا يمكن الابتداء به فعند تحقق المشقة يستحق العوض تحقيقا للعدل
وكذا يستحق المكلف العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للتحقير والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال
الغير مع القصد اليه بفعل القبيح كالارتكاب للحرام والاخلال بالواجب وترك الذم وانما يستحقهما بالفعل او
الاخلال لاشتماله اي الاستحقاق على اللطف لان المكلف اذا علم ذلك يحصل له ما يبعده عن المعصية و
اللطف واجب عليه تعالى والسمع اي السمع الدال على الاستحقاق وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون من امثال
ما دل على ان العمل يستدعي العوض ثم استشعر اعتراضا بانه لو استحق المكلف الثواب والمدح والاخلال
بالقبح والعقاب والذم بالاخلال بالواجب لاجتمع الاستحقاقان المتنافيان اذا اخل بالقبح والواجب
معا في مكلف واحد في حالة واحدة وهو محال فاجاب بقوله ولا امتناع وفي بعض النسخ ولا استبعاد
في اجتماع الاستحقاقين في مكلف واحد في زمان واحد باعتبارين مختلفين احدهما الاخلال بالقبح وثانيهما
الاخلال بالواجب لما ذهب اليه القسم البلخي المعروف بالكعبي ان ايجاب هذه التكاليف عقلا وقع شكر النعم
التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا اشار الى بطلانه بوجهين الاول قوله والايجاب لشكر الحاصلين
التكاليف الواقعة لشكر النعم قبيح عقلا لان من انعم على غيره نعمة ثم اوجب عليه شكرها وكلفه في شكر النعمة
ولم يكن للنعم في تلك المشقة فائدة اصلا ولم يصل بعد المشقة اليه ثوابا حكم العقل الصريح بقبح ذلك
قوله ولقبحه اي شكر النعم مع الجهل بايجاب المشقة فانه يعلم بديهة ان ايجاب المشقة لا يقع شكرا
للنعم وبشرط ان يستحق الثواب في الفعل فعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح او الاخلال به اي الفعل
القبيح شاقا لان الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى لا لوقع الملجأ علی فعله اي فعل

الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به فانه لا شرط في استحقاق الثواب لان الموجب
للاستحقاق هو المشقة فاذا تحققت تحقق الاستحقاق سواء ندم على فعله او لا لان الندم غير مستلزم
لارتفاع المشقة الموجبة وفي بعض النسخ لا اسقاط الندم ولا اسقاط النفع العاجل فانه لا شرط في
استحقاق الثواب اي فعل المكلف الواجب والمندوب للوجه اي لوجه وجوبه او ندبيته او لوجوبه
او ندبيته لجواز تحقق النفع الآجل والعاجل معا السعيد رحمه الله تع ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب
بالاهانة وانما يجب اقترانهما بهما للعلم الضروري الحاصل باستحقاقهما اي التعظيم والاهانة مع فعل موجبهما
من الحسن والقبيح الصادرين عن المكلف بالقصد المتوجه اليهما ويجب دوامهما اي دوام ثواب اهل النعيم
على الطاعة ودوام عقاب اهل الجحيم وهم الكفار على المعصية بان يخلد الله المؤمن الموفق للطاعات في
جنانه وفاء بوعده ويعذب الكافر المعاند في نيرانه ابدا تحقيقا لوعيده واستدل عليه بوجوه
ما قوله لاشتماله اي دوامهما وفي بعض النسخ لاشتمالهما على اللطف اذ لا شك انه يقرب المكلف الى
الطاعة ويبعده عن المعصية وما اشتمل على اللطف فهو واجب لوجوب اللطف لما مر قوله ولدوام المدح
على الطاعة والذم على المعصية من غير تقييد بوقت دون آخر ودوامهما يوجب دوام الثواب والعقاب
لكون المدح والثواب مثلا ينبئ وكذا الذم والعقاب ج قوله ولحصول نقيضهما اي نقيض الثواب والعقاب
للمكلف لولاه اي دوامهما وذلك لانه يحصل نقص الثواب للمطيع ونقص العقاب للعاصي بواسطة عدم
دوام الثواب والعقاب وذلك باطل لانه قبيح عقلا ويجب خلوصهما اي الثواب والعقاب عن الشوب
بان لا يشوب الثواب العقاب وبالعكس لوجهين ما قوله والا لما كان الثواب وهو نفع
مستحق مقارن للتعظيم انقص حالا من العوض وهو نفع مستحق خال عن التعظيم ومن التفضل وهو نفع
غير مستحق على تقدير حصولهما فيهما اي حصول التفضل في الثواب والعقاب والتالي باطل بالاجماع اما
الملازمة فلان العوض وكذا التفضل قد يراه لا يشوبه شيء من غير جنسه بل هو موقع على الاوقات المتالية
بحث لا يتبين انقطاعه واما قال على تقدير حصولهما فيهما لان حصول التفضل غير واجب بل هو جائز ب
قوله وهو اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوب ادخل في باب الزجر عن المعاصي من عدم خلوصهما
خصوصا اذا كان الخلوص مع الدوام فيجب لكونه لطفا ثم استشعر اعتراضا على الخلوص بان بعض اوجه
ما ان درجات اهل الجنة متفاوتة فكل ذي مرتبة ادنى يطلب مرتبة اعلى والطلب مشقة ب ان الشكر على



في صفات الثواب والعقاب

النعم واجب على اهل الجنة وهو مشقة ج انه يجب عليهم ترك القبائح وهو مشقة فما الثواب على هذا لا يكون خالصا
عن الشوب د ان اهل النار يكون لهم الثواب لترك القبائح فالعقاب على هذا لا يكون خالصا عن الشوب
فاجاب عن الاول بقوله وكل ذي مرتبة في الجنة سواء كانت المرتبة اعلى او ادنى لا يطلب الازيد من مرتبة
لحصول ما يمكن له بحسب استعداده الخاص من الراحة واللذة والفرح والسرور وقال تع كل حزب بما
لديهم فرحون وعن الثاني بقوله ويبلغ سرورهم اي سرور اهل الجنة بالشكر وهو اظهار النعمة والثناء على
معطيها والقيام بحقها والاقرار بوجودها الى حد انتفاء المشقة التذاذا به واداء لحق بعض النعم وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها وعن الثالث بقوله وغناهم اي يسار اهل الجنة بالثواب الخالص الدائم المشتمل
على الراحة واللذة ينفي مشقة ترك القبائح عنهم فلا تميل انفسهم الا الى ما انعم الله تع به من اجل ما منتهى اليه آمالهم وتقف
عنده احوالهم ولهذا الخبر النبي صلعم عن نعيم اهل الجنة فقال لهم ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر فيكون ثواب اهل الجنة خالصا عن الشوب وعن الرابع بقوله واهل النار لجنونهم الى ترك القبائح لا
يكون لهم الثواب على الترك لما مر ان استحقاق الثواب مشروط في الاخلال بالقبيح بان يكون الاخلال لاجل
انه اخلال به وهو امر مشروط بالقصد على وجه الامتثال فعقاب اهل النار يكون خالصا عن الشوب ويجوز
توقف الثواب على شرط من الشرائط والا لجز لان العارف بالله خاصة دون الوصول بان لا يعرف النبي معرفة
تهديه الى تصديقه بجميع ما علم مجيئه به ضرورة والتالي باطل بالاجماع اما الملازمة فلان العارف بالله خاصة
لمعرفة مستقلا فلولم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بمعرفته ضرورة وهو اي الثواب مشروط
بالموافاة اي بموافاته وانتهائه في الشخص بان لا يكون ممن حبط عمله اي بطل ثوابه بالكلية بان يموت مشركا
او كافرا اذ لو كان كذلك لا يوافيه الثواب لقوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين وقوله ومن يرتدد منكم
عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والاحباط
وهو ابطال استحقاق عقاب المؤمن الفاسق باستحقاق الثواب باطل مطلقا لان استحقاق العقاب لا يخلو
من ان يحبط ويسقط الثواب مطلقا او يحبط منه قدرا يساويه ويبقى هو بحاله او يحبط قدرا بطريق
الموازنة بان يسقط المتساويان منهما ويبقى الزائد وقد اشار الى ابطال الاول بقوله للاستلزام اي
لاستلزام الاحباط مطلقا الظلم على المطلق فانه الغاء للطاعة وتضييع لها بالذنب اذ يلزم منه ان
من عبد الله تع من اول عمره الى آخره عبادة كاملة ثم شرب جرعة من الخمر كان حاله مساويا لحال من لم يعبد

الاحباط والتكفير

ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة وقال ابو هاشم بالموازنة والمحقق اختار ابطالهما [illegible]

وقال الاحباط باطل لانه ظلم

الله تعالى والظلم لا يجوز عليه تعالى والى ابطال الثاني بقوله ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره فان قوله تعالى يقتضي ان يثاب المكلف بعمل الخير ولو كان مثقال ذرة فكيف يجوز
ان يسقط من السابق مثل اللاحق ويبقى اللاحق بحاله والى ابطال الثالث بقوله ولعدم الاولوية اولوية
احباط استحقاق العقاب استحقاق الثواب على طريق الموازنة اذا كان الاستحقاق الآخر وهو استحقاق
الثواب المتقدم ضعفا لاستحقاق العقاب المتأخر فان احباط احد المثلين من الضعف دون
الآخر ترجيح بلا مرجح مثلا اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب لطاعات متعددة ثم استحق
خمسة اجزاء من العقاب بمعصية كان احباط احدى الخمستين من العشرة دون الاخرى تخصيصا
بلا مخصص اذ ليس كل واحدة منهما اولى من الاخرى بالاحباط ولاجل حصول المتنافيين مع التساوي
تساوي الاستحقاقين لان تأثير كل واحد من الاستحقاقين المتساويين في عدم الاخر على تقدير
طريق الموازنة ضروري فاما ان يكون التأثيران معا او على التعاقب وايا ما كان حصل المتنافيان
معا اما الاول فلان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان
حال حصول العدمين اذ العلة واجبة الحصول عند حصول معلولها واما الثاني فلانه يقتضي ان يعود
المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا فيكون الشيء غالبا لا غالبا ومغلوبا لا مغلوبا وهذا محال والكافر
سواء كان معتقدا للكفر او جاهلا جهلا مركبا وسواء كان معاندا او بالغا في طلب الهدى ولم يهتد مخلد في
النار بان خلده الله تعالى اي ادام بقاءه فيها مستحق وعيده كقوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
في نار جهنم خالدين فيها وغير ذلك من النصوص العامة احتج من زعم ان الكافر البالغ في اجتهاده الطالب
للهدى الذي لم يصل الى الحق معذور بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واجيب عنه بان
الخطاب فيها لاهل الدين لا لغيرهم بدليل الدليلين ولان اصراره على الكفر دليل صريح على انه
مقصر في اجتهاده لا نسلم ان يؤدي الاجتهاد البالغ الى الكفر مع انهم ادعوا الاجماع على
انه غير معذور وعذاب صاحب الكبيرة فعل منهي تهدد الشارع عليه بخصوصه وفعل من الموجب للحد
كشرب الخمر والزنا وترك الصلوة منقطع عنه اذا كان مؤمنا موحدا قوله لاستحقاقه الثواب بايمانه
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب فانه لا تقدم على عقابه
بالاجماع ولقوله تعالى يغفر الذنوب جميعا ولقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن



بتا وانما خص الشرك لان المشرك ليس من اهل الايمان ولقوله صلعم من قال لا اله الا الله دخل
الجنة تم قوله وليس اي ولقبح عذاب الغير المنقطع عند العقلاء اذ يلزم منه ان لا ينقطع عذاب من عبد
الله مدة عمره مؤمنا مكلفا ثم عمل كبيرة في آخر عمره وهذا قبيح عقلا والسمعيات الدالة على عدم انقطاع
عذابه كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا وقوله ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا وغير ذلك متأولة اما تخصيصها بالكفار توفيقا
بينها وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وغير ذلك واما بحمل الخلود على المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى
كثير ولهذا قيل الاثافي الصخور خوالد لبقائها بعد دروس الاطلال وقيل رجل مخلد اذا اسن ولم يشب ثم
استشعر اعتراضا بان عذاب صاحب الكبيرة كيف ينقطع وقد قرر وجوب دوام الثواب والعقاب فاشار الى
الجواب بقوله ودوام العقاب في النار مختص بالكافر لا يمر وصاحب الكبيرة مخصوص بما مر فلا يرد ذلك والعفو
عفو الله عن ذنب بعض العباد بان لم يعاقبه عليه واقع اي ثابت لكنه اوجه فانا قوله لانه حقه اي لان العقاب
على المعصية حق الله تعالى فجاز منه تعالى اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه تعالى حقه مع ضرر العبد به اي بذلك الحق
على تقدير عدم العفو فحسن اسقاطه عن العبد لكونه خاليا عن مضرة المالك واعانة المضرور تم قوله ولانه
اي اسقاطه احسان من الصانع في حق العبد فهو واقع عنه حسن بلا حرج قوله والسمع الدال على وقوع العفو كقوله
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله
ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان
الله يغفر الذنوب جميعا وقد اجمعوا على انه تعالى عفو اي كثير العفو وهو انما يتحقق بترك العقاب المستحق
والاجماع منعقد على الشفاعة للمؤمن فقيل الشفاعة لزيادة المنافع اي لاجل زيادة منافع المؤمن المستحق
للثواب يبطل هذا القول بانا في حقه من زيادة المنافع وهو صاحب الكبيرة قبل التوبة فانه ثبت بقوله
الكبيرة التي هي سبب عقابه حقه في زيادة المنافع المقارنة بالتعظيم وانما بطل هذا المذهب لان الشفاعة ليست
لاجل زيادة المنافع وقالتم استشعر اعتراضا بان صاحب الكبيرة قبل التوبة لا شفاعة له لانه ظالم اذ الظلم
وضع الشيء في غير موضعه وقال الله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال وما للظالمين من انصار

في جواز العفو

في الشفاعة

وقال واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا وقال وما تنفعهم شفاعة الشافعين فاشار الى الجواب بقوله
ونفى الشفيع المطاع اى المنقاد فى الآية الاولى لا يستلزم نفى الشفيع المجاب شفاعته فان نفى
الاخص لا يستلزم نفى الاعم وباقى السمعيات المذكورة تناول الكفار يعنى انها غير عامة فى الاعيان
ولا فى الازمان وان ثبت عمومها فهى مخصوصة بالكفار توفيقا بين الادلة وقيل الشفاعة للمؤمن فى اسقاط
المضار عنه وهى انما تكون لصاحب الكبيرة اذ لا عذاب على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة والحق صدق الشفاعة فيهما
اى فى زيادة المنافع واسقاط المضار اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منفعة او اسقاط مضرة
والحق ثبوت شفاعة النبى فى حقه من زيادة المنافع له عليه السلام يعنى ثبوت شفاعة صاحب الكبيرة قبل
التوبة للنبى صلعم لقوله ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وايضا قد امر الله تعالى نبيه عليه بالاستغفار لذنوب المؤمنين
قال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة لعصمته
وتقبل تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفى بعض النسخ وثبوت الثانى له اى
الشفاعة بالمعنى الثانى له عليه السلام والتوبة وهى الرجوع من الذنب فى الحال والعزم على تركه فى الاستقبال
واجب لوجهين احدهما قوله لدفعها الضرر ضرر المعصية ودفع الضرر واجب وكذا ما يدفع به وثانيهما قوله
ولوجوب الندم ندم المكلف على كل فعل قبيح يصدر عنه او كل اخلال بواجب وفى الحديث الندم توبة
فتكون التوبة واجبة ويندم المكلف على القبيح لقبحه لا لشئ آخر لكون ذلك توبة والا يندم على القبيح لقبحه
اسقط التوبة المعتبرة فان من ندم عن معصية لحفظ صحة او لخوف هتك حرمته فهو لا يكون تائبا حقيقة
وخوف النار ان كان الغاية غاية توبة المكلف فكذا اسقط التوبة لان ندم الخائف على القبيح ليس لقبحه
فيكون كمن ندم لحفظ بدنه وكذا الاخلال بالواجب يندم عليه لقبحه والا اسقط التوبة فلا يصح على هذا
التقدير التوبة من البعض دون البعض الآخر بل يجب التوبة عن كل القبائح فانه اذا لم يندم على بعض
من القبائح ظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لغرض وذلك ظاهر ومن صحح التوبة عن البعض قاس
القبيح الحرام بالواجب بقوله فكما يصح الاتيان بواجب دون واجب فكذا يصح الندم على قبيح دون
قبيح فانه كما يجب فعل الواجب لوجوبه يجب ترك القبيح لقبحه اشار الى جوابه بقوله ولا يتم القياس
قياس القبيح على الواجب لان ترك القبيح لكونه نفيا يمكن للتعميم والاتيان بالواجب لكونه اثباتا لا يمكن
للتعميم فحصل الاتيان بالواجب بواجب واحد ولا يحصل ترك القبيح الا بترك جميع القبائح ولا اعتقد



ووجوب التوبه

نه اى بعض القبائح الحسن لجهة توبته عن غيره مما اعتقد قبحه لحصول الندم على القبيح لقبحه
بالنسبة اليه وكذا المكلف المستحقر بعض القبائح بالنسبة الى بعض حتى اعتقد ان الحقير الصغير
بالنسبة الى الكبير العظيم كالمعدوم صحت توبته عن غيره لتحقق الندم على القبيح لقبحه والتحقيق فى هذا
الموضع هو ان ترجيح الداعى الى الندم على البعض من القبائح بسبب اقتران قرائن الى الداعى كعظم الذنب
مثلا على الداعى الى الندم على بعض آخر يبعث عليه اى على الندم على هذا البعض وان اشترك الدواعى الى
الندم فى الندم على القبيح مطلقا فان ترجيح الداعى الى الندم على هذا البعض يخصصه بالندم عليه
ولا يدل عدم ترجيح الداعى الى الندم على البعض الآخر على انه ما ترك لقبحه بل ترك لقبحه لاشتراك
الدواعى فى الندم على القبيح وانما لم يتحقق الندم عليه كما يحقق على البعض الاول لانتفاء ترجيح الداعى
بالنسبة اليه وذلك كما فى الدواعى الى الفعل فان ترجيح الداعى الى فعل على الداعى الى فعل آخر يبعث على
ذلك وان اشترك الدواعى فى الفعل مطلقا فان ترجيح الداعى الى هذا المعين يخصصه بالوقوع ولا
يدل عدم ترجيح الداعى الى الآخر على انه ترك لقبحه ان كان حسنا وانما لم يحقق كما تحقق الاول لانتفاء
ترجيح الداعى بالنسبة اليه ولو اشترك الترجيح ترجيح الدواعى الى الندم من جميع القبائح اشترك وقوع
عن الكل من الكل ولا ترجيح بعض دون بعض لانتفاء المرجح الخاص على هذا التقدير و‍ اى بهذا التحقيق
يتاول كلام امير المؤمنين على واولاده وهم الائمة المعصومون عليهم السلام من ان التوبة لا تصح عن
بعض من القبائح دون بعض بل يجب الندم على كلها الوجوب ان يندم على القبيح لقبحه والا يتاول كلامهم
به وترك على عمومه لزم الحكم بعدم قبول توبة الكافر على الاسلام النادم عليه لترجيح الداعى الى الندم عنده المقيم اى الثابت
القلب حال التوبة من الكفر على صغيرة واحدة لعدم ترجيح الداعى الى الندم عنها حينئذ كان صر على
اللعب بالنرد مثلا لانه على هذا التقدير لم يندم على كل القبائح فلم يصدق النبى صلعم فى فتح الاصرار على
الصغيرة فيكون كافرا وهذا خلاف الاجماع والذنب الصادر عن المكلف ان كان ذنبا فى حقه تعالى
لا فى حق الآدمى وكان حصوله من فعل قبيح اذ ارتكبه كشرب الخمر كفى فيه الندم على ما مضى والعزم على ترك
العود اليه ابدا وان كان فى الاخلال بالواجب اختلف حكمه اى حكم الواجب بعد الندم فى بقائه فى ذمة
المكلف فى بعض الصور كالزكوة فانها تبقى فى ذمته حتى يؤديها وقضائه عليه فى بعض الصور كالصلوة
فانها تقضى وعدمها اى وفى عدم البقاء والقضاء فى بعض الصور كالاخلال بالامر بالمعروف فانه يكفى

الندم

اقسام التوبه ١٢

فيه الندم وان كان الذنب ذنبا في حق آدمي كان غصب ماله استتبع التلطف للمذنب ايصاله اى ايصال
الادمي والبلاغ الى حقه ان كان الذنب ظلما على غيره اضلالا به لم تعذر ايصاله اليه فسلم المغصوب
او العفو للقصاص اليه او الى وارثه او استتبع العزم وهو العزم اداؤه على مع التعذر اى على تعذر
حقه مع تعذر ايصاله الى حقه كان تلف المغصوب او العفو وقرى والعزم بالزاء المعجمة توجيهه
واستتبع العزم على ايصاله مع تعذره كان كان صاحبه غائبا ووجد واستتبع العزم على ترك
المعاودة مع تعذر الايصال او استتبع الارشاد لمن اضل ان كان الذنب اضلالا لصاحب
الاعتقاد او غيره ان امكن ذلك بان يكون باقيا وليس ذلك الزائد على الندم من المذكورات جزءا
من حقيقة التوبة بل هى من توابعها وشعبها وترجع الى هذا ما قال على لقائل قال بحضرته استغفر الله
ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ان للاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع على ستة معان
اولها الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك العود اليه ابدا والثالث ان تؤدي الى المخلوقين حقوقهم
حتى تلقى الله املس ليس عليك تبعة والرابع ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها
والخامس ان تعمد الى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى تلصق الجلد بالعظم وينشا
بينهما لحم جديد والسادس ان تذيق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية فعند ذلك تقول
استغفر الله ويجب مع الندم الاعتذار من الغيبة الى المغتاب مع بلوغه الاغتياب دفعا للضرر به
لان الغيبة هو ان تتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه فان كان صدقا سمي غيبة وان كان
كذبا سمي بهتانا ولو لم يبلغه الاغتياب لم يجب الاعتذار لانتفاء ضرره وفي ايجاب التفصيل على المغتاب
اى تفصيل ما اغتاب به عند اعتذاره عن الغيبة مع الذكر اى مع عدم النسيان للمغتاب بلوغه اليه
اشكال والاولى عدم ايجابه اذ لا فايدة في التفصيل حينئذ نعم لو تعلقت الغيبة اليه على وجه المخش
وجب تفصيله دفعا للالتباس وههنا توجيه آخر وهو ان يقال وايجاب التفصيل اى تفصيل القبائح
كلها بان يتوب التائب عن كل واحد واحد منفصلا مع الذكر بان لا ينسى شيئا منها حال التوبة
اشكال اى التباس واختلاط لصعوبة الامر فيه فلو علمها مفصلا تاب عنها منفصلا ولو علمها مجملا تاب
عنها مجملا ولو علم البعض مفصلا والبعض مجملا تاب عن الاول مفصلا وعن الثاني مجملا لحصول الندم
على القبيح لقبحه على وجه الحصر المذكور وفي وجوب التجديد تجديد التوبة عند ذكر معصية صدرت عنه ايضا



اشكال لما مر مع ان عدم التوبة حينئذ لا تقتضى عدمها على الاطلاق ش قوله تع وان تبدوا ما في
انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله مما يقتضى ان يكون ذكر القبيح قبيحا يحاسب الله العبد به فيجب
التوبة عنه مجملا او مفصلا فحث وقع بطلت التوبة فتجديدها واجب ج لما نزل هذا جاء ناس من
الصحابة الى النبي صلعم وقالوا كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان يثبت
في قلبه او نحن نحاسب بذلك فقال صلعم فلعلكم تقولون كما قالت بنوا اسرائيل سمعنا وعصينا
قولوا سمعنا واطعنا فانزل الله الفرج بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الآية
ما قبلها وقيل ان هذا في كتمان الشهادة واقامتها فتكرار لفظة في ولفظة اشكال ولفظ وجوب
ما فيه اشكال والاولى ان يقال وفي ايجاب التفصيل والتجديد اشكال وكذا المعلول القبيح مع العلة
اى وكذا في وجوب التوبة عن المعلول مع تحقق التوبة عن علته قبله اشكال مبنى على ان الندم على
العلة هل يستلزم الندم على المعلول ام لا وذلك كان رمى سهما الى انسان فتاب عنه ثم اصابه
والاصابة معلول الرمي فيجب توبة اخرى على الثاني دون الاول ووجوب سقوط العقاب بها اى وكذا في وجوب
سقوط عقاب المعصية بالتوبة عنها مطلقا ووجوب سقوط عقاب معصية معينة بالتوبة عنها فقط
اشكال اذ لا يجب قبول عذر من اساء الى غيره واعتذر اليه نعم اذا عرف انه ندم عليها بالكلية كان
قبوله اولى من لا قبوله عقلا فالعقاب على تقدير سقوطه بالتوبة على الوجه المذكور يسقط بها اى
بالتوبة نفسها لا لكثرة ثوابها لكنه اوجه فا قوله لانها اى كثرة ثواب التوبة قد تقع محبطة مع تحقق
سقوط عقاب بالمحقق التوبة فلا يكون سقوطه بكثرة ثوابها بيان ذلك ان كثرة ثواب التوبة اذا كانت
التوبة غير عامة للمعاصي كلها منتفية وفاقا كتوبة الفاسق عن الزنا وارتكابه شرب الخمر مع تحقق نفس
التوبة عن المعصية المعينة وسقوط عقابها بنفسها ب قوله ولولاه اى سقوط العقاب بالتوبة نفسها
انتفى الفرق بين التقدم والتأخر اى تقدم التوبة عن المعصية على المعصية وتأخرها عنها والتالي باطل
اما الملازمة فان التوبة حينئذ تكون كساير الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها لا بها نفسها
وساير الطاعات لا فرق بين تقدمها على المعصية وتأخرها عنها فكذا التوبة واما بطلان التالي فلانه يقتضى
ان لو تاب المكلف عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر مثلا سقط عنه عقاب الشرب بواسطة كثرة ثواب
التوبة المتقدمة عليه وهذا بين الفساد ج قوله ولولا سقوط عقاب المعصية بالتوبة عنها بل بكثرة

في باب المباحث المتعلقة بالتوبة

ثوابها اعني الاختصاص اختصاص سقوط معصية بكثرة الثواب دون اخرى اذ لا اختصاص لبعض
دون بعض وهو ظاهر بخلاف التوبة فانها عن كل معصية فان سقوطها بها لا بغيرها لكون التوبة
عنها لا عن غيرها وبنى الادلة على المحقق المذكور فتدبر ثم استشعر اعتراضا بان العقاب لو
سقط بالتوبة لسقط في الآخرة لتحقق الندم هناك فاجاب بقوله ولا تكثر التوبة في الآخرة لعدم
الشرط للتوبة وهو ان يندم على القبيح لقبحه لا لشيء آخر كخوف النار وغيره فان الندم في الآخرة لتحقق
العذاب بالنار لا لعلة قبح القبيح وندمه عليه لقبحه لقوله تع من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة
اعمى واضل سبيلا وعذاب القبر واقع لامكانه لما مر في البعث ولانه اما للنفس وهو ممكن لبقائها بعد
خراب البدن او للنفس مع البدن وهو ايضا ممكن لجواز ان يحصل للبدن من فيض القدير الحكيم
ما يستعد به لقبول تعلق النفس بوجه لا يدركه البشر فيتألم البدن بالنفس ويدرك الالم الى ما شاء
الله وقد تواتر السمع بوقوعه فيكون واقعا وقد دل عليه قوله تع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه صريح في العذاب بالنار قبل
يوم القيمة وقوله في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا فان الفاء للتعقيب وقوله ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين دليل على ان في القبر حيوة وموتا وعورض بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى وقوله وما انت بمسمع من في القبور واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة
لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجود الموت فان الله تع احيى كثيرا في زمان موسى وعيسى
واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون وسائر السمعيات
من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة في انفسها لان الميزان اما ما هو المشهور منه
ويوزن به صحائف الاعمال ويمكن تقابل الحسنات بالسيئات لتظهر الرجحان والتساوي وهو امر
ممكن والصراط اما ما هو المشهور منه وهو الجسر الطويل الدقيق الذي يقع المرور عليه او العمل الردي
الذي يسئل عنه ويؤاخذ به كانه يمر عليه ويطول لكثرته ويعسر ثقله وهو ايضا ممكن وكذا الحساب
وتطاير الكتب يعني انه اذا كان يوم القيمة لقي الانسان عمله فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا وهو العرض على الله او التجاوز عن السيئات والاحتساب بالحسنات
لان من نوقش الحساب عذب وينقلب الى اهله في الجنة مسرورا واما من اوتي كتابه وراء ظهره



في عذاب القبر والميزان والصراط

وذلك ان يديه غلتا الى عنقه فيؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ينادي بالهلاك على
نفسه ويصلى سعيرا او يدخل النار دل السمع على ثبوتها لاخبار الصادق عن ثبوتها فيجب التصديق بها والجنة
دل على ان الجنة والنار اللتين هما دارا الثواب والعقاب مخلوقتان الآن لقوله تع وجنة عرضها
السموات والارض اعدت للمتقين لانه لما كون عرضها عرضهما اذا وقعت في احيازهما وذلك انما
يمكن بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام ج المراد عرضها مثل عرضهما لقوله تع عرضها كعرض السماء
والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضهما وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين والاعداد دل على تحققهما واسكان آدم في الجنة واخراجه عنها لقوله تع اسكن انت
وزوجك الجنة وقوله اهبطوا منها جميعا يدل على وجودهما الآن وعورض السمع بان الجنة لو كانت
مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه والتالي باطل لقوله تع اكلها دائم اي ماكولها
وبان قوله تع وجنة عرضها السموات والارض دل على انها غير مخلوقة الآن اذ لا يسعها اقطار
السموات والارض اشار الى الجواب بقوله والمعارضات متاولة بان معنى قوله كل شيء هالك
ان كل شيء سواه فهو هالك معدوم في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو هو لان العدم يطرء عليه ولو
سلم فمخصوص بما سوى الدليلين وايضا قوله تع اكلها دائم متروك الظاهر لان الماكول لا محالة
يفنى بالاكل بل المعنى انه كلما فني شيء منها حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وبان
معنى قوله عرضها السموات والارض هو عرضها مثل عرضهما كما مر ولو كانت خارجة عن السماء والارض
لا يلزم محال وما ذكر في نفي عالم آخر لا يمكن ذكره في نفي الجنة والنار وجوابه كجوابه والايمان في اللغة
التصديق وفي الشرع التصديق للنبي صلعم بالقلب واللسان في جميع ما جاء به وعلم مجيئه به بطريق التواتر
كالصلوات الخمس احترزنا عن الاجتهاديات بالقيد الاخير فان منكرها لا يكفر وفاقا ولا يكفي الاول
اي التصديق بالقلب في تحقق الايمان الشرعي لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا اي
وجحد فرعون وقومه بالايات التي ارسل بها موسى ظلما وترفعا عن ان يؤمنوا بما جاء به موسى
وهم يعلمون انها من عند الله فقد اثبت الله تع للكفار الاستيقان وهو التصديق بالقلب فلا يكون
هو الايمان ضرورة امتناع اثبات احد المتقابلين لما ثبت له المقابل الآخر بالفعل فلا يكفي الاول
ولا الثاني الذي هو التصديق باللسان في تحقق الايمان الشرعي لقوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا

الجنة والنار موجودتان الآن

الايمان والاحكام

ولكن قولوا اسلمنا فانه تع نفى الايمان عنهم مع تحقق التصديق باللسان لان اثبات الاسلام وهو
الخضوع وقبول قول الرسول دل عليه فلا يكون احدهما الآخر ضرورة فلا يكفي الثاني وقيل الايمان
هو التصديق بالقلب وحده لقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله اولئك كتب في قلوبهم
الايمان واجيب عن الاول بجواز ان يكون المعنى الا من اكره على التلفظ بكلمة الكفر وقلبه مطمئن
بالتصديق وعن الثاني بجواز ان يكون المعنى كتب في قلوبهم التصديق والتصديق بالقلب كالاثبت
التصديق باللسان لا ينفيه وقيل الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان فمن اخل بالتصديق وان شهد وعمل فهو منافق ومن اخل بالشهادة فهو كافر ومن
اخل بالعمل فهو فاسق وعليه اكثر السلف وقيل الايمان امتثال الواجبات والاجتناب عن
المحرمات والتعبد لعله على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تع والذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقوله والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والحق دخوله في الايمان الكامل القابل
للزيادة والنقصان والكفر في اللغة الستر وفي الشرع عدم الايمان لما مع الضد اي ضد الايمان
وهو التكذيب بالقلب واللسان معا او باحدهما الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان اذ لا كذب له
حقيقة او بدونه اي بدون ضده بان لا يكون التكذيب ايضا فلا يكون بين الايمان والكفر واسطة
والفسق لغة الخروج يقال فسق عن امر ربه اي خرج واصطلاحا الخروج عن طاعة الله تع مع الايمان
الذي هو التصديق بالقلب واللسان والنفاق لغة اظهار خلاف ما في الباطن وشرعا اظهار الايمان
واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده اي حد الايمان الذي هو التصديق بالقلب واللسان
فصل الامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة بالفعل او القول والنهي عن المنكر هو المنع عن المعصية
كذلك والامر بالمعروف الواجب واجب سمعا وان لم يجب عقلا وكذا النهي عن المنكر الحرام
واجب سمعا وان لم يجب عقلا والمندوب اي الامر بالمعروف المندوب مندوب سمعا وان
لم يندب عقلا والا لكان الامر بالمعروف واجبا او مندوبا سمعا كما لم يكن كذلك عقلا لجاز النهي عن
المعروف والامر بالمنكر ضرورة واذا جاز هذا لزم خلاف الواقع على الاول اذ يلزم ان يكون
المعروف معروفا ولزم الاخلال بحكمته تع على الثاني واستدل عليه بقوله تع وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فانه تع امر بالاصلاح والامر المطلق للوجوب ظاهرا واذا ثبت

وجوب

ش - انما يكون عرضها اذا وقعت في احيازها وذلك انما
يمكن بعد فنائها لاستحالة تداخل الاجسام ج - المراد عرضها
كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضهما
وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين والاعداد يدل على تحققها واسكان آدم في الجنة
واخراجه عنها لقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
وقوله اهبطوا منها جميعا يدل على وجودها الآن وعورض
السمع بان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تع
كل شيء هالك الا وجهه والتالي باطل لقوله تع اكلها دائم
اي ماكولها دائم وبان قوله تع وجنة عرضها السموات والارض
دال على انها غير مخلوقة الآن اذ لا يسعها اقطار السموات و
الارض اشار الى الجواب والمعارضات متاولة
بان معنى قوله كل شيء هالك ان كل شيء سواه فهو هالك
معدوم في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو هو لان العدم
يطرا عليه ولو سلم فمخصوص جمعا بين الدليلين وايضا قوله تع
اكلها دائم متروك الظاهر لان الماكول لا محالة تفنى بالاكل بل
المعنى انه كلما فني شيء منها حدث عقبه مثله وذلك لا ينافي

علم الجنة طرفة عين وان معنى قوله عرضها السموات والارض
هو عرضها المام ولو كانت خارجة عن السماء والارض لا يلزم محالا او
ما ذكره في نفي عالم آخر يمكن ذكره في نفي الجنة والنار وجوابه كجوابه
والايمان في اللغة التصديق وفي الشرع التصديق للنبي ع
بالقلب واللسان في جميع ما جاء به وعلم مجيئه به بطريق تواتريه
كالصلوة الخمس واحترزنا عن الاجتهاديات بالقيد الاخير
فان منكرها لا يكفر وفاقا ولا يكفي الاول اي التصديق
بالقلب في تحقق الايمان الشرعي لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا اي وجحد فرعون وقومه بالآيات التي ادى
بها موسى ظلما وعلوا كبر تعا ان يؤمنوا بما جاء به موسى وهم
يعلمون انها من عند الله فقد اثبت الله تعالى للكفار الاستيقان
وهو التصديق بالقلب فلا يكون هو الايمان ضرورة اثبات احد
المتقابلين لما ثبت له المقابل الآخر بالفعل فلا يكفي الاول
ولا الثاني الذي هو التصديق باللسان في تحقق الايمان
الشرعي لقوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و
لكن قولوا اسلمنا فانه تعالى نفى الايمان عنهم مع تحقق التصديق
باللسان لان اثبات الاسلام وهو الخضوع وقبول قول
الرسول دال عليه فلا يكون احدهما الآخر ضرورة فلا يكفي الثاني

قيل

قيل الايمان هو التصديق بالقلب فقط وحده لقوله تع الا
من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله اولئك كتب في قلوبهم
واجيب عن الاول بجواز ان يكون المعنى الا من اكره على
التلفظ بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالتصديق وعن الثاني بجواز
ان يكون المعنى كتب في قلوبهم التصديق والتصديق بالقلب
كما لا يثبت التصديق باللسان لا تنفيه وقيل الايمان هو
التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فمن
اخل بالتصديق وان شهد وعمل فهو منافق ومن اخل بالشهادة
فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وعليه اكثر السلف وقيل
الايمان امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات والذي
يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى والذين
آمنوا وعملوا الصالحات وقوله والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم والحق دخوله في الايمان الكامل القابل للزيادة والنقصان
والكفر في اللغة الستر وفي الشرع عدم الايمان اما مع الضد
اي ضد الايمان وهو تكذيب بالقلب واللسان معا او باحدهما
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان اذ لا تكذيب له حقيقة او بدونه
او بدون ضده بان لا يكون التكذيب ايضا فلا يكون بين الايمان
والكفر واسطة والفسق لغة الخروج يقال فسق عن امر ربه
اي خرج واصطلاحا الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان

الذى هو التصديق بالقلب واللسان والنفاق اظهار خلاف
ما فى الباطن وشرعاً اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق
مومن لوجود حده اى حد الايمان الذى هو التصديق بالقلب
واللسان فيه والامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة بالفعل
والقول والنهى عن المنكر هو منع عن المعصية كذلك و
الامر بالمعروف الواجب واجب سمعا وان لم يجب عقلاً
وكذ النهى عن المنكر الحرام واجب سمعا وان لم يجب عقلاً
والمندوب اى الامر بالمعروف المندوب مندوب سمعا
وان لم يندب عقلا والا يكن الامر بالمعروف واجباً ومندوبا
سمعا كما لم يكن كذلك عقلا لجاز النهى عن المعروف والامر بالمنكر
ضرورة واذا جاز هذا لزم خلاف الواقع على الاول اذ يلزم
ان لا يكون المعروف معروفاً ولزم الاخلال بحكمته تعالى
على الثانى واستدل عليه بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فانه تعالى امر بالاصلاح والامر المطلق
للوجوب ظاهراً واذا ثبت وجوبه هنا ثبت مطلقا اذ لا قائل
بالفصل وشرطهما اى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر علم
فاعلهما بالوجه اى بوجه وجوب المامور ونهى المنهى بان
يعلم مثلا اما امره به واجب عقلا او شرعا او معا او معينا او
او مخيرا او مضيقا او موسعا او عينا او كفاية وكذا المنهى
والمندوب

والمندوب لئلا يامر بشيء ولا ينهى عن شيء الا على وجهه المعتبر
وتجويز التاثير وشرطهما علم فاعلهما بتجويز التاثير الامر بالمعروف
والنهى فى المامور والمنهى اذ لو لم يعلم هذا بل علم امتناع
التاثير لا يجب الامر ولا النهى لعدم حصول المقصود وانتفاء
المفسدة اى وشرطهما علم فاعلهما بانتفاء المفسدة العائدة
اليه بواسطة الامر او النهى اذ لو لم يعلم ذلك سواء علم المفسدة
او غلب على ظنه المفسدة لا يجب عليه ذلك س ـ لو شرط الامر
بالمعروف بتجويز التاثير وانتفاء المفسدة لما وجب على النبى ص م
امر الكفار بالايمان حالة البعثة لانتفاء الامرين حينئذ ج ـ
الكلام فى المعروف الواقع فى الشرع بعد ثبوت الشرع بلغ بطريق
الخاص لا فى المعروف مطلقا والحمد لله الذى هدانا لهذا
وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله تمت كتاب شرح تجريد
الاعتقاد المسمى بتفريد الاعتقاد

وكان فراغ من [illegible] الواد
للاستنساخ في يوم الاحد الثالث والعشرين
[illegible] الاولى سنة احدى واربعين
[illegible]
[illegible]
[illegible]
امين
[illegible]

والمندوب لئلا يامر بشئ ولا ينهى عن شئ الا على وجه المعتبر
والتجويز التاثير وشرطهما علم فاعلهما بتجويز تاثير الامر والنهي في المامور
والمنهى اذ لو لم يعلم هذا بل علم امتناع التاثير لا يجب الامر ولا النهي
لعدم حصول المقصود وانتفاء المفسدة اى وشرطهما علم فاعلهما
بانتفاء المفسدة العائدة اليه بواسطة الامر او النهي اذ لو لم يعلم ذلك
سواء علم المفسدة او غلب على ظنه المفسدة لا يجب عليه ذلك
س — لو شرط الامر بالمعروف بتجويز التاثير وانتفاء المفسدة
لما وجب على النبي صم امر الكفار بالايمان حالتنا البعثة لانتفاء
الامرين حينئذ ج — الكلام في المعروف الواقع في الشرع
بعد ثبوت الشرع بلغ بالطريق الخاص لا في المعروف مطلقا بتة
والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله
تمت كتاب شرح تجريد الاعتقاد المسمى بتفريد الاعتماد

وكان فراغ مؤلفه من نقله
من السواد الى البياض يوم
الاحد الثاني والعشرين من
ربيع الاخر لسنة احدى وواحدى
وسبعمائة ببلدة اسفرائن حرسها الله
بحيل مساعيه و[illegible] حصول المعظم
وعفى لذنوبه ومساويه
آمين
٢٢٢



١٤٥

[illegible]

والمندوب

[illegible]